

ISSN 0910—3791

神 樓

研 究 紀 要

第 5 9 号

昭 和 6 2 年 3 月

身 延 山 短 期 大 学 学 園

神 按

研 究 紀 要

第 5 9 号

昭 和 6 2 年 3 月

身 延 山 短 期 大 学 学 園

序

本学は立正安国の祖意にのっとり行学二道に励み、不動の信心を策励し、四海帰妙の願業達成に精進するをもつて建学の精神とする。いわゆる一に給仕、二に行法、三に学問の三則はこの精神を成せんための学是であるが、いうまでもなくこれらは仏祖に対する給仕であり、行法であり、学問であつてこれが僧団の行軌にひきつがれていくのである。従つて給仕は行法・学問に裏付けされ、行法・学問もそれぞれ他の二面を内容として成り立ちこれが本学々々の行学を指導する理念となるのである。

思うに本学がそのかみ、西谷の学室に開講されてより西谷檀林として学徒の養成にしたがい、幾多の英才・俊哲を輩出し、充棟の書籍またその棟を競うたが、明治の廃檀と共に四方に分散してその面影を失つた。明治末年に及んで祖山学院として復興し乃至身延山短期大学と変貌すると共に蔵書また漸次集積したが校舎の狹隘は蔵書の活用に限らず、図書館の設立は同窓生諸聖の久しく希求する所であつた。

近来、同窓会は全国同窓会に呼びかけて図書館建設促進の勸募を行つてきたが、昨年、本山は七百遠忌記念事業の一環として図書館建設を取りあげ、設計、施工者も決定して本年一月二十日地鎮祭が行われ、いまボーリング、ブルドーザーの音が力強くひびきわたり、来春新学期完成の見込で工事は進められている。

宗祖は「仏法は勝負を先とす」と八万法蔵の優劣浅深を究めて法華経を撰び、但信口唱の要法を勸信されたが、同時にこの法華経を弘めんには「一代の聖教を安置し八宗の章疏を習学すべし」と広学多聞の研鑽を策励し、「我門家は夜は眠を断ち、昼は暇を止めてこれを案ぜよ、一生空しく過して万歳悔ゆることなかれ」と止暇断眠の精進を厳誡されている。本学図書館は法華経に関する八宗・十宗・内外の經典、疏釈万般にわたつて蒐集し、身延山短期大学の図書館に行けばおおむね用をたすことができるといわれる充実したものとし宗祖の御遺命にこたえたいと全学をあげて努力精進する決意を堅めている。願くは同窓生諸聖、本学教職員並びに同窓生の念願を諒とせられ図書館の今後の整備拡充に倍旧の助成をたまわらんことを。

昭和六十二年三月十五日

樓 神 第五十九号 目次

序.....	宮崎英修	
草山要路考.....	秋山智孝	(1)
宗教倫理の実践と受持信行.....	町田是正	(15)
美と醜.....	高橋堯昭	(35)
ヤクシニーの底辺		
日蓮聖人と身延の環境.....	上田本昌	(57)
——四河を中心として——		
日蓮聖人の三世観.....	奥野本洋	(75)
金網集の検討.....	中條暁秀	(89)
——浄土宗見聞上・下について——		
言語小論(10).....	大森孝	(1)
学園叢報.....		(105)
後記.....		

草山要路考

秋 山 智 孝

草山要路の著者元政は、元和九年二月二十三日石井元好の季子として洛桃花坊に生れた。幼名を俊平と云い、天稟の誉高く若くして和漢の書に親しみ諸学に通じ、十九才彦根城主井伊直孝に江戸に従い江戸に赴いたが病のため京に帰った。療養中泉州和気妙泉寺に詣で宗祖の像を拝し、出家孝養天台三大部聞説の三願を立てた。慶安元年二十六才にして龍華日豊の室に入り明暦元年師日豊池上本門寺に晋童するや洛南深草に庵を結び称心庵と称した。寛文元年仏殿を建て深草山瑞光寺となし寛文八年二月十八日四十六才を以て示寂、詩文和歌に秀で草山集三十巻を始めとして著述校訂甚だ多い。¹⁾浅井要麟は元政上人を評して

経を読んで禅寂に達し律を誦し放肆を致す。心に差別の相を存して口に円融の理を説く道を学んで人を度せんと欲す。翻て自ら要肆に迷ふ、法を販ひて共に価を論じ人を教へて自ら儀を失す。

の文をあげ

当時の僧の悪風儀を矯正し自ら徳を修め仏弟子たるの模範を示すと共に学風を内省的に向け様とせられ深草に道場を開き一家の山規を定めて之を学徒に授けられた。草山要路は即ちそれである。

と述べている。これによれば元政草山隠世の所以は宗風を正さんが為には自ら範を示すと共に三学兼修による法器の育成が第一と考えたからである。

草山要路考（秋山）

草山要路の撰述については日蓮宗宗学章疏目錄によれば、

承応三年著 正本深草瑞光寺。

とある。⁽³⁾標註草山集によれば

明暦元年草山要路を撰す。

とあり一年の相違がある。⁽⁴⁾音馬実藏の元政上人記年録によれば、明暦元年となっている。草山要路と云う名称から考へると草山に居を構えて始めて草山の名を冠する事が出来る。従つて明暦元年称心庵隱世の年が正しい。

草山要路刊本について

草山要路は専ら草山において修行の行軌として用いられていたが、延宝二年草山集三十巻が刊行されるに及び第一巻の冒頭に載せられた草山要路は広く宗門僧侶修行の行軌として行き亘った。草山集は章疏目錄によれば、⁽⁵⁾

延宝二年刊、正本瑞光寺

とある。二十巻統集十巻の十四冊目錄一卷一冊計十五冊本である。⁽⁶⁾国書総目錄によれば草山和歌集を付した十六冊本もあるらしい。本学図書館所蔵に完本一種欠本三種がある。

完本は十五冊本で奥付には、延宝二季甲寅仲秋銅駝坊書林村上平楽寺刻とあり、元政示寂後八年になる。第一巻の総目は妙心寺大嶽の序（寛文三年）陳元賛の元元唱和の詩叙（寛文二年）草山不可思議即ち元政の草山集題辭に統いて三十巻の目錄となつていて巻末に建仁寺通憲の行狀（寛文九年）が載せられている。行狀が最後になっているのは草山集の輯集が元政示寂前であり行狀は示寂後の撰であるからだと思う。

欠本その一 一巻一冊二・三巻一冊計二冊欠本で目錄の建仁寺通憲の行狀は草山集題辭の前に入れてある。これは前

述の完本より後に刊行されたので巻初に改められたのではないかと思う。

欠本その二 目録一冊が欠本、或は目録なし十四冊で刊行されたものかも知れない。

欠本その三 明治十六年五月刻成の頭書草山集村上勘兵衛刊の第一巻一冊、続巻は出版されたかどうか。

右完本及び欠本その一その二は冊子の大きさは異なるが共に同一版木によるものと思う。欠本その二は巻一が欠本のため草山要路が無い。若しあったとすれば恐らく同一と思う。欠本その二を除く以上の諸本は草山要路については全く同じである。

草山集抄、⁽⁷⁾国書総目録によれば

草山集抄三〇巻 日灯成 宝永六 写瑞光寺 活 標註草山集明治四四（昭和五）

とある。⁽⁸⁾章疏目録によれば同様延宝六年著作で刊行は宝永六年である。活標註本は木版を活字に改めたものであるから本文は同じで草山集とも同一である。日灯が草山集抄を著したのは草山集刊行四年後で刊行は二十一年後である。

貞享三年本草山要路。

桑門良春捐貲刻此

草山要路冀与恩有共証覚果

貞享三年丙寅九月 日 草山瑞光寺識

の奥付があり皇都書林栗山弥兵衛とある。明暦撰述から三十一年後草山集刊行の延宝二年から十二後となる。

草山要路会註

桑門某捐貲刻此

草山要路考（秋山）

草山要路考（秋山）

草山要路会註翼与有共証覚集

天明二年壬寅六月 日 草山瑞光寺識

の奥付、書林は平楽寺村上勘兵衛である。要路撰述から一一七年会註撰述から一〇六年になる。右二本は同文である。これを草山集の要路と比較すると増補がある。右二本と同文のものに、昭和五十三年本満寺刊、草山拾遺上下二巻がある。上巻は天明二年刊の要路会註の写真縮小を上段とし下段は本文のみ書き下し文となっている。下巻は書き下し文のみで梧葉生が元政二百五十回忌にあたり抄出したもので共に貞享本と同一文である。以上の如く草山要路には延宝二年刊とこれに増補した貞享三年刊の二種がある。延宝二年から十二後刊の貞享本に増補があるのに二十一年後刊の草山集抄に増補がないのは草山集抄は延宝二年の撰述であるためである。では如何にして貞享本の増補がなされたのだろうか。本学には貞享本が多く所蔵されていて英國日英の所持印のあるものもあり、一巻本で刊行については何も記述がない。序も跋もない。増補は何時誰によるものだろうか、両者を比較対照すると左の如く引文増補されている。

起信第一 龍樹祖師曰…智度論

決疑第二 智者大師曰…小止観

持戒第三 智者大師曰…浄名疏

梵網疏 摩訶止観

衣食第四 智大大師曰…摩迦止観

住所第五 智者大師曰…摩迦止観

知識第六 智者大師曰…摩迦止觀

誦經第七 智者大師曰…觀心誦經法

南岳大師曰…安樂行義

荆谿尊者曰…疏記

無尽居士曰…護法論

止靜第八 智者大師曰…摩迦止觀

龍樹祖師曰…智度論

弘曰 …法華經

志學第九 通慧大師曰…僧史略

荆谿尊者曰…釈尊

智者大師曰…浄名疏

指帰第十 梁安定曰 …止観統例

智者大師曰…玄義

伝教大師曰…法華秀句

高祖大士曰…四信五品抄

以上二十箇所の増補がある。増補は本文より一字上げて記されている。

草山集元政自題に

草山要略考（秋山）

草山要路考（秋山）

草山集は地の名集は結集の意尚を世の集に濫せんことを恐れて千字文を以て巻に配す客驚いて曰く仏經に擬する
か曰く不肖も亦釈氏の子なり、草山の不可思議自ら題す。（原漢文）

とある如く地名に擬して草山集と名付け世の集に紛れる事を恐れ巻名を千字文に配している。世の集とは他宗の草山
曹山等を冠した著述を指したものである。草山集第一天の巻は序を集めていて開卷第一は草山要路である。序とは本
文の端緒であり本文撰述の縁由や綱格を述べるものであるから序によって論述の大綱を知る事が出来る。元政の著述
の多い事を考えると、草山集に多くの序が載せられているのはこの為である。要路の序を見ると

心の体たるや、広広大にして悉く備はれり。戒法あり、定法あり……故に之を受くるに指帰を以て終
ふ。（原漢文）

と序はここで終っている。本文は起信第一から指帰第十まで全文を載せている。序と云うからには本文は必要がない
と思うが本文が短かいために敢て載せたのだろうか。それとも全文を載せた草山要路がまだ刊行されていなかった為
だろうか。若しそうだとすれば貞享本にある増補の部分も載せなければならないのではないか。日燈の草山集抄序を
見ると、草山要路は元政が草山に入って初めて制した書である。学者をして出世の要旨を知らしめ、信得及し邪途に
入るを免れ得三菩提ならしめんとするものである。依てこれが引拠を考え小子に示す旨述べている。引拠を考え小子
に示すと云うのは草山集抄の標註を指すものか、或は増補の文をも指すものか判然としない。日燈撰の要路会註の草
山寿考日裕の叙に

我が二祖灯和尚叡時法席を承嗣し新学を教育し且つ之が為に自ら筆硯を事とし山祖所制の草山要路を註釈しひろ
く諸師の法言を集めて以て其の文義を并じ具に其の意旨を示す。（原漢文）

とあるがひろく諸師の法言を集め文義を弁ずと云うも増補に及んでいるか判然としない。

叙には又

燈公の註解を採って咸く本文の下に会して以て便覧に備う

とあるに照しても日燈が増補をしたかどうか判然としない。若し増補が元政筆でないとは仮定したら日燈以外の者が加筆したとは考えられない。若し日燈が加筆したとしても十余年に亘り元政の会下にあつて引拠について悉く教えられたであろうから元政の意旨を更に明らかならしめ歪曲するはずはない。

草山要路と天台止観

関口真大は現代語訳天台小止観の序に、

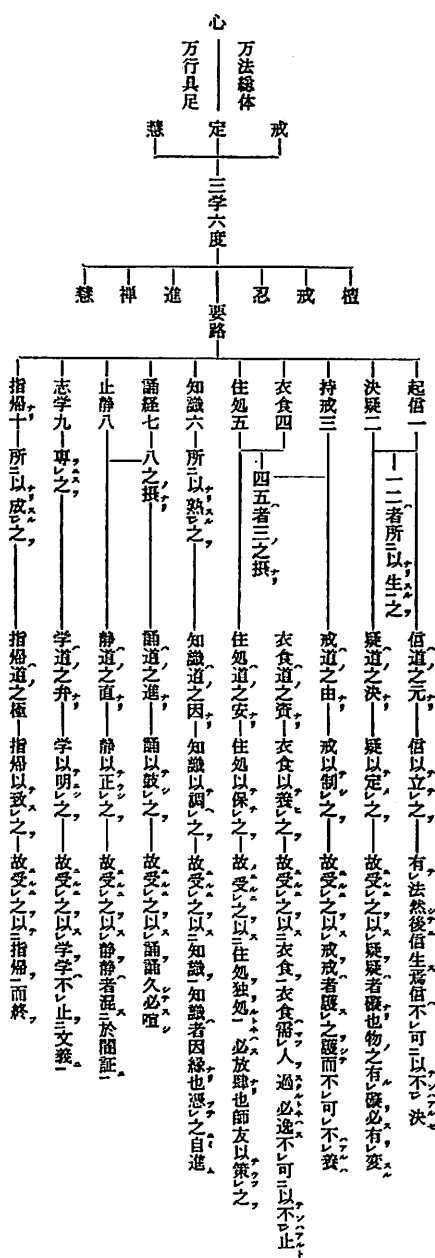
(11)
天台智顗撰述の天台小止観は初学者のための坐禪の指導書でありいわゆる坐禪儀にはかならない。大師撰述後に勝る指導書はついに世に現れなかった。然も禪宗のみならずひろく諸宗にわたり坐禪の作法を説くに際してはつねに利用され踏襲されている。

と述べているが今草山要路を見るに天台止観に強く影響されている事が知られる。この事は撰述者元政が若くして天台三大部閲読の願を立てた事、小止観鈔三巻を撰述し、「経を読んで禪寂に達し律を誦して放肆を致す心に差別の相を存して口に円融の理を説く」と宗風の衰退を歎いて三学兼修を実践した事から見ても当然の事である。関口真大は、「摩訶止観は深遠幽玄であるが小止観は童蒙止観と云われ僅か一巻で内容が極めて素朴平明である」と述べているが草山要路は小止観の影響が大きい。

草山要路は序によりその大綱を知る事が出来る。即ち先ず心の体たるや广大にして悉く備れりと述べ一心は万法の

草山要略考（秋山）

總体にして万行を具し戒法あり定法あり慧法がある。三学の道は六波羅蜜にして道に變動あれば權と云い心に自性なければ実と云う、權実即一心、要路を析つて十となす事を明し、起信一決疑二持戒三衣食四住処五知識六誦經七止靜八志學九指帰十となし十また三学の道なりと結んでゐる。図示すれば左の如く理路整然簡明にして初學の理解に便ならしめてゐる。



草山要路の草山は地名、要路は小止観の

⁽¹²⁾止観豈非、泥洹大果之要門 行人修因之勝路、衆徳円満之旨帰、無上極果之正体也

の文中の要門勝路により、指帰十は衆徳円満之指帰に拠るものである。小止観は初づ七仏通戒を挙げ次いで涅槃を得る道は止観の二法にある事を述べ、具縁、呵欲、棄蓋、調和、方便行、正修行、善根発、覚知魔事、治病患、証果、の十章を挙げているが要路は涅槃を得る道は三学六度にある事を示し起信決疑持戒衣食住処知識誦経止静志学指帰の十章をあげ十章中特に具縁第一棄蓋第三を重視している。⁽¹⁴⁾摩迦止観には

一具三縁者 一持戒清淨 二衣食具足

三閑居静処 四息諸縁務 五得善知識

小止観 草山要路

一持戒清淨 — 持戒第三

二衣食具足 — 衣食第四

三閑居静処 — 住所第五

五得善知識 — 知識第六

に相当している。

小止観棄蓋第三に

⁽¹⁵⁾所言棄蓋者、謂五蓋、一棄食欲蓋、二棄瞋恚蓋、三棄睡眠蓋、四棄掉悔蓋、五棄疑蓋

草山要路考 (秋山)

となっているが、

五疑蓋は要略の起信第一決疑第二に相当する。

摩迦止観卷第四上に

¹⁶第六明方便¹⁶ 方便名善巧¹⁶ 善巧修行以¹⁶微少善根¹⁶ 能令¹⁶無量行成解¹⁶ 入¹⁶菩薩位¹⁶

とあるが微少の善根を以て能く無量の行を成じ解をして発し菩薩の位に入る事になれば修行の上からこれに勝る道はない。時間的にも身体的にも最良の方法である。止観は更に方便に二十五法の遠方便、十種の境界の近方便を説き遠の方便を略して五となし、一には五縁を具し二には五欲を呵し三には五蓋を棄て四には五事を調べ五には五法を行ずと説き、道は孤り運ばず弘むるは人にあり、勝法を弘むるに五縁を仮りて道を進むと説いているが元政は善巧方便に着目し特に五縁五蓋を重視したのである。然し乍ら凡て止観の考えを鵜呑みにして踏襲したのではない。小止観の序を見ると第一に七仏通戒が示されている、諸惡莫作 諸善奉行 自淨其意 是諸仏教、の文を如何に解するか、恐らくこれに続く止観具縁第一の中特に持戒清淨の中に入るものと思う。小止観十章は修行の順序を十段階に示したものである。されば七仏通戒が冒頭に示され具縁第一の五縁に持戒清淨があげられている事は止観修習に当り持戒が入門の第一要件とされているものと思う。然し元政は序において三学六度を示し第一は持戒にあらず起信第一を挙げている。要略起信第一には

叙日仏法如^{ハシ}海唯信為^{ノミ}能入^ル

とこれは起信立行、即ち行学は信心よりおこる事を示したもので信を深めるに決疑第二とし持戒は第三においている。この事から元政が無批判に受容されなかった事が知られる。又誦經第七志学第九は元政独自の考えで止観の考え

からすれば止観第八は指帰第十に代るべきものと思うがここにも本宗の立場に立った元政の考えが見られる。天台止観と要路との関連については要路の起信第一から対照すべきであるが今は略して特に異っていると思われる点に就いて述べる事とする。

要路の誦経第七は直接止観に関連する文はないが勤行の際誦経前要文として親しまれている。「誦経の利甚だ大なり無量の珍宝を以て布施するも持経一偈の功に及ばず」とあり単に誦経のみでなく持経とある点注意しなければならぬ。所謂空題目を戒めて誦経即持経である事を暗に示している。又「所謂法音を歌誦して以て音楽とするものか」とあり誦経は聞く者をしてあたかも仏の法音を聞くが如く心清淨随順歛喜帰依の心を起さしめ一には読誦者をして仏徳を讃美して法悦境に浸らしめるものであるとその利を述べている。今日的に言うならば僧房生活をする修行僧のストレス解消にも大いに利あるものと思う。

次に志学第九であるが本文に該当する点止観に見当らない。文によれば志は学の師である事を教え、学は三藏十二部百家異道の書を知るものであり、通俗の言に通じ能く文章を以て法を祖述する事であると教え人が我が法何ぞ文章を事とせんと云うがこれは仏教が最も文章を貴ぶ事を知らないものだと教えている。更に仏教は最も文章を貴ぶ故に一切の文章技芸を解し識浅くともなお跋で性敏なるは尤もこれを励よと教えている。独り仏書を著すばかりでなく文芸百般を通し仏意を祖述すべきであると云う考えは元政一代の文芸活動において如実に示している。

次に指帰第十であるが、起信第一より志学第九に至るまで菩提の要路を示して来った元政は妙法を以て指帰となし高祖大士曰濁水無情浮月自清草木不_レ言得_レ雨自繁是豈覺力乎妙法華經五字非_レ文非_レ義一部意耳行者不_レ知其義一任運契_二其意_一也

草山要路考（秋山）

と結んでいる。以上元政は天台止観に菩提要路の範を求めながらも独自の立場を取った事が分る。

日蓮宗においては古来像門の三則給仕行法学問を以て行軌の根本となし止暇断限、昼夜常精進、或は儒教の徳目たる師敬道尊等を重視するの風があつた様に思う。何れにせよこれらは諸法実相抄⁽¹⁷⁾の行学の二道をはげみ候べし。……行学は信心よりをこるべく候。

の文に帰結される。今時代の流れを見るに宗教教育に期待する声が高い。祖意実現の為には確呼たる教育体系が確立されていなければならない。残念ながら参考となる先師の資料に乏しい。これは元来仏教に於ける教育は師弟教育中心であつたので体系的に修行の為の清規を示さなくとも起居を共にし常随給仕する僧房生活に於ては師の所作總てが修行の範となつたからで先師の資料の乏しいのはこれによるものと思う。斯る中において元政の草山要路は独り宗門法器育成のみならず一般の宗教教育に対しても多くの示唆を与えるものと思う。今こそ法器育成の上にも一般宗教教育の上にも元政の草山要路を範とし時代に即した教育実践体系を確立しなければならない。

〔註〕

- (1) 草山拾遺上卷一三頁
- (2) 日蓮宗宗学章疏目錄一四五頁
- (3) 標註草山集一五頁
- (4) 元政上人六四頁
- (5) 章疏目錄一四六頁
- (6) 国書總目錄二九五頁
- (7) 同右
- (8) 章疏目錄一八二頁

- (9) 国書總目錄二五九頁
- (10) 標註草山集天之卷一頁
- (11) 現代語訳小止鶴、関口真大訳一頁
- (12) 大正蔵四十六・四六二
- (13) 同右
- (14) 同四十六・三六
- (15) 同四十六・四六四
- (16) 同四十六・三五
- (17) 昭和定本七二九

宗教倫理の実践と受持信行

町 田 是 正

一、宗教倫理の意味

二、宗教倫理と仏教倫理

三、信心為本の意味

四、観心と受持信行

五、エビローグ（宗教倫理の実践と反省）

一 宗教倫理の意味

筆者がこの小論で用いている「禁欲的宗教倫理」とか「宗教倫理」という言葉は、筆者自身が世俗を離れて、西欧の修道院に於て修道を实践したその過程で、修道院という共同体の内側で培ちかれ滲み出てくる特異の宗教的雰囲気^{（ムネ）}を指している。

筆者は一九七九年初秋の三カ月間、東西宗教文化の交流、ことに靈性（die Gottlichkeit）の実践的交流を目的とした企画に参加、特別招聘者の一人として渡欧することが許された。そして西独の「聖オットー・ティエン修道院」（Sankt Ottilien Kloster）と、伊国ローマ近郊の「ネーミ神言会修道院」（Nehmi Gesellschaft vom Göttlichen Worte）に於て修道を共にした。その他西ドイツ国内有数の修道院を十数カ所を見学研修、女子修道院内^{（サン・マリア・アッセン修道院）}で一日の修道を体験した。以下の小稿は靈性の実践的交流のなかで、殊に日蓮宗の学徒としては最初の修道生活という特異

宗教倫理の実践と受持信行（町田）

宗教倫理の実践と受持信行（町田）

の体験を踏まえて、修道の有つ倫理性と、当宗の行学二道の勸奨とが、どのように融合し合えるか、その可能性を見出し出そうとするものである。

ベネディクト修道会に所属する修道院に於ては、（四八〇頃一五四三）始祖ベネディクトゥスによって改革樹立された修道戒則の精神

が、歴史的には腐敗・再建・迫害・復興と試行錯誤の試練を経て、現代に継承され遵守されている。修道の日課は、祈ること・労働すること・学習することであり、その修道を全うするために、禁欲的な倫理徳目である清貧・従順・貞潔・定住などを生涯の誓願としている。こうした修道誓願（das Ordensgelübde）を全うするためには艱苦を強いられ、きわめて禁欲的生活の中に埋没していくのではないかと思われた。然るに修道士（尼）は、底抜けに明るく、喜々として修道日課を実践していた。祈り・働き・学びの修道のなかで、美事に禁欲的宗教倫理が昇華せられ、その実践によって愛を深め、信仰を強め、謙遜の徳を積み重ね、当に行動する愛の使徒となっていくのである。

我々は禁欲（die Askese）の意味を問うとき、我々の欲望・欲情・煩悩などを抑止するための手段を想起するのである。つまり断食行・巡礼行脚・沐浴・粗衣粗食・經典読誦・沈黙行・隠遁生活などの、精神的苛酷の状態、また肉体的虐使の状態におくことで禁欲生活が持続できるかの様に思っているのである。元々、「禁欲」の語源とされるギリシア語の「ASKESIS」は訓練とか修行の意であり、それから派生した独逸語の「Askese・Aszese」は修練・精神・禁欲などと訳出されている。随って語意のうえからも、東洋的苦行（肉体的虐使・精神的特訓）によって、禁欲倫理の目的が達成できるかの如く思われているのである。

然しながら、禁欲のための禁欲を当為とする行為にあつては、決して禁欲的宗教倫理の理想目的は成就されないものである。筆者が修道を俱にした「聖オツティリエン修道院」の修道士達の修道日課は厳しいものである。たとえば泥

と汗にまみれて農耕に従事し、臭気漂う牛や豚の飼育などは、我々からすればその作業から逃避したくなる程の労働である。所が彼等にとって、その毎日の労働の時が、神とイエズスの召命に叶う歓喜の祈りの時なのである。即ち、修道士は修道戒則を遵守し実践することで、愛徳を深めて「救済への道」(das Heilspfad)が開かれるとしているのである。

我々が自己の存在を意識することの契機は、悲哀・苦悶・懊惱・呻吟といった生の限界状況下に投げ出されたときであろう。そして宗教的実存をたしかめる契機は懺悔(die Buße)のときではなからうか。いうまでもなく、「懺悔の行」(Kastung von Buße)は、この自己が罪業の穢れにあることを認め、自己の全てを投棄して忍恕を請う行為である。随って懺悔の行は、自己の社会的地位とか名誉、虚飾や驕慢などをかなぐり棄てて、赤裸々な姿とならなければならない。

(八八五・九二六)曾て田辺元博士は、「懺悔とは自己の存在資格を無とすることである」と述べておられるが、この自己を「無」(das Nichts)とするためには、世俗的名誉とか虚飾などを棄てること、つまり絶対的な克己心がなければならぬ。

此処で禁欲的な修道倫理(清貧・従順・貞潔)について少し言及しておきたい。第一の「清貧」(die Armut)の修道誓願であるが、ひとたび修道士となり「清貧」の生涯を全うするためには、人生のしがらみから完全に脱却しなければならぬ。即ち社会的名誉とか地位、財産はもとより、慈愛の父母・恩愛の師とも今生の訣別、血肉を分けた兄弟姉妹とも別れるという慟哭の悲しみを克服し、人生の哀感を超えていかなければならぬ。仏道修行における棄恩入無為・真実報恩者の菩提心とも相い通ずる決定的誓願が要請されるのである。

宗教倫理の実践と受持信行（町田）

修道士は第二に「従順」（der Gehorsam）の誓願を立てる。自己の全身を神とイエズスに献身する絶対服従の生活に入るのである。修道日課においては、院長を牧者となし、それに仕える小羊のごとく従順の生活を確立していくのである。聖オットイリエンの修道院長は、当時若三十九歳であったが、ドイツ国内修道会の中心的人物であり、その篤信と博識を兼ねた俊英、指導力と決断力に優れ、共同体全員から偉大な牧者として絶大の信望を得ていた。^{〔神学と哲学の博士号・六カ国を駆使する英才〕}
さて、修道誓願における「従順」は、自己を神に奉獻する行為ではあるが、それは盲目的追従ではなく、自己の主体性に於て奉獻されるものであり、ときには辺境の地に殉教の使徒となることも辞さないものである。^{〔印度カルカッタに於て貧民の救済に生涯を捧げているマザー・テレサ修道尼の姿を想起して欲しい〕}

第三の宗教倫理の徳目として「貞潔」（die Keuschheit）の問題がある。我々の日常的な知性とか理性では処置のできない性愛とか、^{〔ゲンレツヒトリイベ セックス・ライフ セックス・ワーク〕}性欲、性生活といった本能的煩惱の問題が根本となっている。修道士は性愛をイエズスに奉獻し、独身の生涯を不変の基盤としていくのである。筆者にとって貞潔の問題は、渡欧する前から関心事であったので、修道院長に対して忌憚のない意見を求めてみた。^{〔2〕}結論つけて云えば、修道士は貞潔の問題は超越しており、只ひたすらの祈りの生活と、^{〔兩人愛・愛慾〕}對他実践倫理に生きること悦びの世界を求めているのである。

註（1） 田辺元『懺悔道としての哲学』（現代日本思想大系23・田辺元集二五五頁・筑摩書房）。此書は田辺博士ご自身の懺悔道の告白書とも云えるものである。然し博士の立場は同書の中で「懺悔道が親鸞の教行信証に指導せられるに及び、廻相廻向なき深き思想に導かれて特異の宗教的社会思想を示唆せられる。それはキリスト教的隣人愛の平等と異なる」（前掲書二五八頁）と述べられる如く、敗戦直後の博士の晩年は、絶対他力弥陀の本願に自己をゆだねる懺悔道の哲学に没入しておられたのである。

（2） 筆者は聖オットイリエン修道院長（Primas: Notokel Wolf）に対して、貞潔のあり様について尋ねてみた。院長は速座にマタイ伝・ルカ伝・コリント書など縦横に引用され、およそ次の様に応答してくれた。

「……私は神の恩寵を享けて独身生活を選びました。私を愛してくださるイエズスのために生きたいと願ひ、イエズスと同じ生涯

でありたいと望んでいます。……神が私を愛していることを思うとき、貞潔は可能となります。独身の目的は完全な人間となることではなく、神から愛されているから、その愛を神へ返さなければならいのです……」(一九七九年九月十五日・町田の研修筆録ノートより抜書)

筆者は当座、院長の応答の内容が理解できなかった。しかし修道生活三週間、四週間と経過するに伴い、筆者自身がいつしか性欲煩惱から完全に解放されていることを知った。筆者は修道院滞留中、行動の自由が許されており一日おきに近郊の市中へ自学研修に出掛けたが、その時、妙齡な女性達から親愛の抱擁の挨拶をされ肉感的な誘惑の場に何度も会った。しかし帰国するまで異性に對する妄念は脳裏から脱却していた。筆者は貞潔倫理を修道誓願とする意味を、修道の実践を通して知ることが出来たのであった。

二 宗教倫理と仏教倫理

キリスト教が教示する対社会的の宗教倫理は、所謂、山上の説諭とされる「マタイ聖福音書」をみれば充分であらう。

イエズス云い給う「殺す勿れ、姦淫する勿れ、盗む勿れ、偽証を立つる勿れ」⁽³⁾

「父と母とを敬え」また「己れのごとく汝の隣を愛すべし」⁽⁴⁾

イエズス云い給う「汝、心を尽し精神^{こころ}を尽し、思を尽して主なる汝の神を愛すべし」⁽⁵⁾

汝の隣を愛し汝の仇を憎むべしと云えることあるを汝等きけり。されど我は汝等に告ぐ、汝らの仇を愛し、汝らを責むる者のために祈れ。⁽⁶⁾

この有名な「山上の垂訓」(die Predigt von oben der Berge)によれば、^(仏教の五戒に相当)社会的世俗倫理を全うして隣人愛に徹せよと示されている。而して問題となるのは、隣人愛(die Nachsten Liebe)の意味である。即ち「隣人を愛し、

敵を憎む」という対人関係は至極当りまえの感情であるが、然し「仇を愛し、^{（迫害者）}責むる者のために祈れ」との説諭は、世俗的道義を超えた宗教倫理の強調である。「仇を愛し・迫害者のために祈れ」ということは、崇高なる愛徳（die Barmerzigkeit）の勸奨であり、無私の愛（uneigennützig die Liebe）の実践を勧めてやまない倫理観である。この「愛徳」^{（慈愛）}を強調する精神は、仏教が強調するところの無縁逆縁者に対しても注がれる慈悲心と融通するものがある。筆者が修道共同生活を共にした「聖オットーリエン」に於ては、愛徳の精神はむしろ当然のこととして修道士の一人一人が享受しており、机上の議論としてではなく、実践倫理として修道日課のなかに生かされていた。

他方、釈尊の教えは洞見^{（智慧）}（die Einsicht）によって解脱への道を目指す^{（般若）}とされている。つまり洞見を体得することがすでに救済なのである。しかし、その解脱を目指す智慧の由来と方法は、我々の日常的な知識（das Wissen）の概念とは全く次元を異にするのである。釈尊が教示されるのは知識の体系ではなく、その洞見が瞑想^{（瞑想）}と深く関わりつつ「救済の道」（das Heilspfad）を命題として^{（？）}いることである。

釈尊における「救済の道」という命題は、実践的方法^{（規準）}としては「八正道」として提示されている。八正道とは、正^{（智）}見・正思^{（決意）}・正語^{（宣達）}・正業^{（行為）}・正命^{（生活）}・正精進^{（努力）}・正念^{（思惟）}・正定の八種類の実践的生活規範である。そして八正道は実践の方途に則して云えば、次の四形態に要約することが許されよう。すなわち第一は、正業・正精進・正命・正語に於ける正しい態度を目指すものであって、所謂「品性」（die Ethos）と表現されるものであり、これは修行に当って自らに課する戒めであり、七仏通戒偈を参借すれば諸惡莫作・諸善奉行の倫理規範の実践を勧めている。随って仏教の「戒」（das Gesetz・梵sila）に相当しよう。第二は、正定・正見など専ら瞑想沈潜して心の動揺を静めることを目指すもので、七仏通戒偈を参借すれば自淨其意を当てる^{（？）}ことが出来、仏教の「定」（die Vertiefung・梵samādhi）に相当

しよう。第三は、正念・正思など専ら事物や道理を分別判断する心作用であって、仏教の「慧」(die Einsicht・梵 prajña)に相当しよう。第四は、煩惱の人間から解放されて救済の道を歩むものである。

さて先の四形態は解脱(die Erlösung・梵 mukta)へ至る為の実践的規範であるが、大事なことは戒(品性)・定(瞑想)・慧(覚智)の三字は互に相乗的に作用し合って、靈性を高め、解脱に至る契機となっていることである。釈尊の説く品性・瞑想・覚智は、言葉で表現すれば思弁的思惟の形をとってはいるが、しかし思弁的思惟に依って理解してはならない。筆者自身の宗教倫理の実践を踏まえて云うならば、本化律としての戒定慧の三字を夫々に品性・インドイデオロギイ瞑想・アイリシツヒ覚智と置きかえて、文字通り実践倫理と受容することもあながち無理ではない。

繰り返して云えば、「戒」は身口意の三業に惡を止め善を勧めて「定」を扶ける。「定」は雜念妄念を払拭して安定境地に住して「慧」を發す。そして「慧」は煩惱を断じて真理を見究めて仏道を証得せしめるのである。即ち品性・瞑想・覚智と、戒定慧三字は、修道と仏道の倫理的規範として機能し、靈性を高め救済と解脱への道を開くのである。

註(3) マタイ聖福音書19章18節。

(4) 前書19章19節。

(5) 前書32章37節。

(6) 前書5章43・44節。

(7) Karl Jaspers: Buddha und Nagarjuna in "Die grossen Philosophen" (降島旭雄訳「仏陀と竜樹」理想社刊一四一六頁)。中村元「ゴータマ・ブッダ」中村元選集11巻・春秋社一九九一―一九五頁参照。

宗教倫理の実践と受持信行(町田)

三 信心為本の意味

我々が「信」（der Glaube）の意味を問うとき、直に想起する語としては梵語の「śraddha」が有る。周知のように「śraddha」は、懈怠を除き智慧を磨き行を全うして、悟道を目指すこと（信仰を深めること）を勧めている語である。

ところで梵語の「śraddha」に含まれている実践的信行知の問題については、たとえば『法華玄義』の次の一文が想起される。

夫行名三進趣非智不前。智解導行非境不正。智目行足・到清涼池。^⑧

この有名な一文の意は、智に導かれて涅槃の境地に至る所の実践が行であり、智と行との不可分關係を如実に教示したものである。その出典は『大智度論』（大正藏經二五卷・六四〇頁）に説かれる所であるが、智巖においては、智目を教（理論的研究）となし、行足を觀（実践修行）となし、教觀を併せ修めることを強調するのである。『法華玄義』は更に統けて

迷理故起惑。解理故生智。智為三行本・因・於智目起・於行足。目足及境三法為乘。乘・於是乘・入清涼池。^⑨
と説くのである。つまり信仰対象の境、衆生の智慧と、智慧によって生ずる行、この信行智の三法が具足して解脱の道に至るとしている。とくに智巖は「智ハ行ノ本ナリ」と示したのであるが、しかし筆者自身の宗教倫理の実践を通して得たものは、日蓮聖人が「信心為本」と示し、「以信代慧」と勧説された教えこそ、理の宗教を超えて事の宗教を開顕されていることであつた。

日蓮聖人における信行知を問題とすると、みずから「行学二道ヲ励ミ候ウベシ」（諸法実相抄・定道七二九頁）と示され、その行

学の根本に「信」を据えて「信心為本」(法華題目鈔 定通三九二)と唱導され、妙法五字を受持する絶対信に住するとき、その信仰の帰結として『本尊抄』において「自然護手」(昭定通 七一)の功德を明らかにされるのである。建治三年四月の『四信五品鈔』(附五六歳 真蹟宛存)の一文の中に「以信代慧」・「信心為本」の宗教が強調されている。

…中略…其中分別功德品、四信与五品…修行法華之大要在世滅後之亀鏡也。…中略…其中現在四信之初、一念信解与三滅後五品第一初随喜…此二处一同百界千如一念三千宝篋、十方三世諸仏、出門也。…中略…問、入三末法、初心行者必具三円三学、不答曰、此義為大事。故勘出經文、送付貴辺。所謂五品之初二三品、仏正制止戒定、一法一向限三慧一分。慧又不堪以信代慧。信一字為詮。不信一闕提謗法、因信慧、因名字即位也。(10)

本書は下総若宮の富木常忍氏から、日昭弁阿闍梨を介して、身延山の日蓮聖人に対して、「末法ノ初心ノ行者ハ円ノ三学ヲ具スルヤ否ヤ」と、法華經の修行に就ての不審状を呈したのであるが、それに対して末法初心者の法華經修行の方途を明確に答えられたものである。今、前掲の御文書の意を繰り返して述べておけば、

「末代ノ修行法トシテハ法華經迹本二門ノ流通分ノウチ、就中、分別功德品ノ後半ノ現在ノ四信(一念信解・略解・言趣・広為他說・深信觀成)ト滅後ノ五品(初随喜品・誦誦品・說法品・兼行六度品・正行六度品)トガ法華經修行ノ亀鏡デアル。殊ニ四信ノ初ノ一念信解ト五品ノ第一ノ随喜品トガ百界千如一念三千ノ宝ノ箱デアリ、十方三世諸仏ノ出門デアル」

と法華修行の主要を教示されながら、『四信五品鈔』の冒頭の問題点である「末代初心行者ノ三学具備」の問題点を再び提示しつつ、

「五品ノ初・二・三品ニハ仏正シク戒定ノ二法ヲ制止シテ、一向ニ慧ノ一分ニ限ル。慧モ又堪ヘザレバ信ヲ以テ慧

宗教倫理の實踐と受持信行（町田）

ニ代ウ。信ノ一字ヲ詮トナス。不信ハ一闕提謗法ノ因、信ハ慧ノ因、名字即ノ位也」

と教示される。つまり末法初心者は三学を具備することがなくとも、慧学だけでも良い事になるが、然し末法初心劣機は慧学には堪え得ないから、慧の代りに信心を以てせよと、「以信代慧」の四文字を勧説されるのである。そして、以信代慧を正行とする典拠は、先の『四信五品鈔』に於ても、法華經の分別功德品に説示される一念信解と初随喜の精神を軌範とすべきことを示される。

乃至、能生三念信解、所得功德、無有限量⁽¹¹⁾

又復如来滅後、若聞是經、而不毀譽、起随喜心、当知已為深信解相、何況、誦誦受持之者⁽¹²⁾

法華經の教説によれば、一念信解の功德は「得ル所ノ功德ハ限量アルコト無カラン」と示し、五波羅蜜の修行に倍すること百万億となし、その広大無辺の功德を明かにする。その一念信解によって受持される「信」は、初随喜の法悦に結実されるとする。日蓮聖人は一念信解・初随喜の教説を享けて、末法劣機の修行法として以信代慧と示し、信心為本の教義を根本となし、唱題受持の信行を勧奨するのである。

日蓮聖人が「信」を勧める背景には、法師品中に「咸於仏前、聞妙法蓮華經、一偈一句、乃至一念随喜者、我皆与授記、当得阿耨多羅三藐三菩提⁽¹³⁾」と教説される、「一念ニ聞法随喜スルコトガ成仏ノ果ヲ得ルト保証スル」となす、この教説を信解することは云うまでもない。

若し『法華題目鈔』に依れば、

何況法華經の題目は八万聖教の肝心一切諸仏の眼目なり。汝等此を唱えて惡趣をはなるべからずと疑か。正直捨方便の法華經には以信得入と云、雙林最後の涅槃經には是菩提因雖復無量若說信心則已撰尽等云云。夫仏

道に入る根本は信をもて本とす。五十二位の中には十信を本とす。十信の位には信心初也。たとひさとりなければ、⁽¹⁴⁾とも信心あらん者は鈍根も正見の者也。たとひさりあれども信心なき者は誹謗闡提の者也。

と示され、更に『日女御前御返事』を併せて讃仰するならば、

此御本尊も只信心の二字にをさまれり。以信得入とは是也。日蓮が弟子檀那等、正直捨方便不受余經一偈と無二に信ずる故にて、此御本尊の宝塔の中へ入べきなり。たのもし、たのもし。如何にも後生をたしな⁽¹⁵⁾（噫）み給ふべし、たしなみ給ふべし。穴賢。南無妙法蓮華經とばかり唱へて仏になるべき事尤⁽¹⁶⁾大切也。信心の厚薄によるべきなり。仏法の根本は信を以て源とす。

とも示されている。即ち妙法五字の題目は、仏法の肝心眼目であるから、素直に「以信得入」（譬喩品）の心を心として修することが肝要なりとする。而も「信」を失った者は誹謗闡提者であるとして断じ、只ひたすらの法華經の信受・題目の信受を勧奨する。末法初心者は只ひたすらに法華經の「唯一乘法・無二亦無三」（方便品）の教説を享受して、妙法五字の信行に徹するとき、本仏の導きにあずかることが出来るとされる。

日蓮聖人が勧奨してやまない「以信代慧」の教えの「慧」とは、忍難弘教の道を見極め、救済の道を見究める智慧のことであり、「信」とは忍難の道程を超越せしめる菩提心なのである。この以信代慧の靈性は、夙に世寿卅二歳の立教誓願の初転法輪に於て確固としておられたのである。因に『報恩抄』・『高橋入道殿御返事』・『開目鈔』を讀仰するとき、法華弘通を決意される誓願意識が如実に追懷されている。たとえば『開目鈔』によれば

日本国に此をしれる者但日蓮一人なり。これを一言も申出^ンすならば父母・兄弟・師匠^ニ・國王^ノ・主王^ノ難必来^ルべし。いわずば慈悲なきにいたりと思惟するに法華經・涅槃經等に此二辺を合見るに、いわずわ今生は事なくとも後生は必無

宗教倫理の実践と受持信行（町田）

間地獄に墮べし。いうならば三障四魔必競起るべしとしりぬ。二辺の中にいうべし。王難等出来の時は退転すべくは一度に思止^しべし。今度強盛の菩提心ををこして退転せじと願しぬ。既に二十余年が間此法門を申す⁽¹⁶⁾。

と述べられ、立教誓願の当にそのとき、「云ントスレバ世間オソロシ・止トスレバ仏ノ諫曉ノガレ難シ・進退此ニ谷リ」^(報恩抄 一九八) という二者択一の岐路に立たれての煩悶・両親恩師との訣別に苦悩する赤裸々な思いが語られている。然し断固として「我身ハサテオキヌ」^(高橋入道殿御返事 二〇八六) 「二辺ノ中ニイウベシ」^(開目抄 五五六) と忍難弘教の道を誓願されたのである。前掲の『開目抄』のなかで「法華経・涅槃経等ニ此ノ二辺ヲ合セ見ル」と摘示する『法華経』の要文は「譬喩品」の「若人不信・毀謗此経・則断一切・世間仏種」の教説を指しており、法華経は「信」の仏教であることを厳しく制誡されているのである。又、『涅槃経』の要文は「寧喪身命・不匿教者」との、滅後に於ける捨身弘法を勧奨されている有名な教説を指している。

筆者は自らの宗教倫理の実践を踏まえて云うならば、日蓮聖人の信心為本・以信代慧の教えは、素直に信解するより他に途はないのではないか。信心為本の教えは、忍難慈勝の法華行者の生命^{いのち}（日蓮教学の根本）であると只ひたすら、信受すべきであらう。

註(10) 四信五品鈔・真蹟・定遺一二九四—一二九六頁。

(11) 坂本・岩本訳注「法華経」岩波文庫下巻四八頁。

(12) 前掲法華経下巻五八頁。

(13) 大正蔵経九卷・法華経三〇頁。岩波文庫中巻一四〇頁。

(14) 法華題目鈔・真蹟・定遺三九二頁。

(15) 日女御前御返事・定遺一三七六頁。

(16) 開目鈔・曾存・定遺五五六―五五七頁。併せて「報恩抄」(定遺二一九八頁)「高橋入道殿御返事」(定遺二〇八六頁)を参照されたい。そこには立教誓願時における二者択一的な厳しい立場が赤裸々に追憶されており、法華経色説者の英姿が語られている。

四 観心と受持信行

観心とは、観想の境界に身を置いて、心の動揺を静め、智慧を磨いて諸法の眞の形象を見究めることである。従つて観法と同じ意味に解することが許されよう。周知のごとく、「観」は梵語の「vip aśyaṇa」の漢訳であり、専心に仏法の理法を観想して、悟道を目標にして努力する意である。換言すれば実践修行のことである。

此処で日蓮聖人の御文書『持妙法華問答抄』の一文を拝読してみたい。本書は日持上人代筆允可書と称せられるものであるが、今は筆者の問題把握の志向に徴して、あえて讃仰するものである。

答云、利智精進にして観法修行するのみ法華の機ぞと云て、無智の人を妨るは当世の学者の所行也。是還て愚癡邪見の至也。一切衆生皆成仏道の教なれば、上根上機は観念観法も然るべし。下根下機は唯信心肝要也。

右の教示のうち「上根上機は観念観法も然るべし。下根下機は唯信心肝要也」の一文は、古来より慣用されてきた所である。若し文上の意味をみるならば、上根上機は観念観法を修し、下根下機は信心が肝要なりと受けとられ、機根の上下の別に応じて、観心(die Anschauung・Meditation)と信心(das Glaube)とに区別している様に読みとれるのである。然しながら、前掲文書の前後の条々を吟味して、文脈の文底に流れる意味を汲みとるならば、およそ次の様になる。

法華経ノ修行ニハ一心三観ト一念三千ノ観心ガ有ル。而シテ末法ノ機根デアッテモ充分ニ観法ノ修行ニ堪エ得ル宗教倫理の実践と受持信行(町田)

宗教倫理の實踐と受持信行（町田）

ノデア。然シ初心劣機ノ中ニ法華經ノ觀心行カラ脱落シタ者ガ出タナラバ如何ナル修行ノ方途ガ有ルノデアロ
ウカ。

と疑問を設定され、それに答える形でもって、

当世ノ學者識者ト稱スル者ノ中ニハ、下根無智ノ人々ノ修行ヲ妨害制止スルヨウナ所行ヲ為ス者ガ見ラレルガ、
コレラノ所行ハ還テ愚痴邪見ノ所行ト云ウベキデア。抑モ法華經ハ皆共成仏道ノ大善デア。カラ、コノ事ヲ充
分ニ踏エテ、上根上機ハ己心ノ一念ヲ觀心シ、一念三千ノ諸法ヲ觀法シ、下根下機ハ只々ヒタスラニ信心ヲ肝要
トスベキデア。

と教示されているのである。

結局するところ、末法における妙法五字題目の受持信行について、觀念觀法と云い、また信心肝要と教示されるの
であるが、さらに「觀心」の意味について少考を加えておきたい。「觀心」の解釈に關しては、茂田井教亨先生の論
文等を参考とされれば十分であるが、筆者は茂田井論文のごとく、觀心の解釈を目的とするのではなく、觀心を実践
の意におきかえて題目信行の糧としたいのである。

日蓮聖人は『觀心本尊抄』の巻頭において、

摩訶止觀第五云、夫一心具三十法界。一法界又具三十法界。百法界。一界具三十種世間。百法界即具三千種世間。
此三千在二念心。若無心而已。介爾有心即具三千。乃至所以稱為不可思議境。意在於此等云云。⁽¹⁹⁾

開卷冒頭に『摩訶止觀』（第五卷）の一文を掲げ、「夫レ觀心ハ一心ニ十法界ヲ具シ」「三千ノ世界ニ一念ノ心ニ
在リ」「所以ニ稱シテ不可思議境ト為ス」と示されるごとく、
^(金三千ノ妙境)不可思議境を修することによって、己心に十界互具・

一念三千が具足していると覚知することとしている。この不可思議境を覚知するとは、摩訶止観に於て円頓止観を修する根本とする十乘観法(能觀)と十境(所觀)とは、衆生の一念に具足する妙説として享受することである。

こうした天台の教義を享けて、日蓮聖人は『本尊抄』の十二番問答と称せられる箇所²⁰に於て、次の様に述べられている。

問曰、出処既聞之。観心之心如何。答曰、観心者観我己心、見十法界。是云、観心也。

観心の意義について考えるとき、「出処既ニ之ヲ聞ク。観心之心如何シ」というのであるから、出処が摩訶止観である以上、当然その観心の意義も「摩訶止観」に於ける「観心」を無視して論ずることはできなからう。日蓮聖人の教学の基底に天台の一念三千論が置かれているのであるから、此処で云う一念三千の「観心」とは、「法華玄義」や「法華文句」等に明らかにされることなく、「止観」第五卷に至って観法を明かす段になって教説されたものであるから、必然的に「観心」の義も一念三千の脈絡を継承するかぎり、日蓮聖人へと連関があると云わねばならない。

そして十二番問答で、「答テ曰ク、観心トハ我が己心ヲ観ジテ十法界ヲ見ル、是ヲ観心ト云ナリ」と示されることは、「止観」の如く不可思議境(思慮すべからざる世界)に立つのではなく、寧ろ「十法ヲ見ル」の教示を素直に受けとめ、可思議境に立つのであると解すべきである。繰返して云えば、日蓮聖人における「観心」は、己心を観する止観の理境である不可思議を超越して、かえって不可思議境をして、有相可見の十法界という可思議の世界へと導くものである。日蓮聖人が『本尊抄』において、「我が己心ヲ観ジテ十法界ヲ見ル」というのは、天台のごとく衆生の心を内観するのではなく、自己(わが)の生命がそのまま一念三千・妙法五字が当体なりと覚智して、妙法五字を受持信行する実践を指すのである。つまり、鏡の中に写る自己を見ることによって、写されている自己と、見ている自己との間に一如の「観」が成

宗教倫理の実践と受持信行（町田）

立するのではないか。許されるならば、この「観」の理念をもって「己心ヲ観ジテ十法界ヲ見ル」という理の世界を写したとき、「十法界ヲ見ル」ことに於て、事・観・心があるのではなからうか。観心とは、受持即観心の義を正意とすることになる。

本尊抄中の三十三字段と呼称されている一条において、

「積尊、因行果徳、二法妙法蓮華經、五字具足。我等受^{スレハ}持^ス此^ニ五^ノ字^ヲ、自然^ニ讓^ス与^テ、彼^ノ因^ノ果^ノ功^ノ徳^ニ。」（21）

と述べられて、己心に本仏積尊の生命を觀心することの出来る事由として、妙法五字の自然讓与の功徳を教示されるのである。妙法五字を身口意三業に受持することが、そのまま觀心となるのである。即ち事・具の觀心とは、英語などで「To observe or contemplate the mind」と表現する意味に受けとってはならないのであって、何を觀察するか、何を熟考し熟視するか、何を瞑想するか、そのする、という「事」に我々は目を向けるべきである。こうした領解を得たうえで、右の三十三字段の妙味を受持すべきであらう。本仏積尊の因行果徳の二法は、忍難色説によつて妙法五字の内に折りこめられているのである。この本仏の生命として妙法五字を事具の己心に觀心するとき、本仏の因行果徳の二法が自然に讓り与えられるとする。

日蓮聖人における題目受持とは、とりも直さず「觀心」の勸奨であるが、その勸奨の基本理念は信心為本であり、以信代慧の「信」の強調である。いうまでもなく「信心」は、その人の主觀的己心の内心から發動されてくる情動（die Emotion）である。信心は熱し易く冷め易い不確定的な情緒でもある。従つて以信代慧と教示されたとしても、我々は自己の在り様を見究める智慧は必要欠くことができないのである。日蓮聖人が信心に基く受持を根本とされるのは、我々がややもすれば主知主義に墮することを制誡されたからである。日蓮聖人が自ら「此事日蓮當身、大事

也」と称せられた『本尊抄』の題号に「観心」の二文字を冠せられ、また副状に「観心ノ法門少々注之」と示して、末法時機相應の事の観心を正修とすべきことを教示されたのである。我々が妙法五字を受持するとは、一如円満の当処に於て受持することである。

従つて妙法五字の受持は、衆生の機根に上下の差別なく、一同に純円であることを教えらるる。『観心本尊抄』には次の様に教示される。

以三本門、論レ之、一向以三末法之初、為三正機。所謂一往見レ之時、以三久種、為三下種、一大通・前四味・迹門、為三熟至三本門、令レ登三等妙。再往見レ之、不レ似三迹門。本門序正流通俱、以三末法之始、為レ證。在世、本門、末法之初、一同純円也。但彼脱此種也。彼一品二半此但題目、五字也。

この一文は日蓮教学の基本的な宗教理念とされる末法為正と末法正機の論が明確に教示されている要文であり、日蓮聖人独自の法華経観が如実に示された一文とされている。殊に「在世ノ本門ト末法ノ初ハ一同ニ純円ナリ」との教示は、久遠本時と末法当初とを同体として把握され、法華正法は悉く末法の時・末法の機のためなりとされるのである。この一同純円の教えを素直に享受するならば、仏在世の教えも末法当初の教えも、そして時も機も、同体なのである。たとえ下種結縁から脱漏した無智謗法の者であっても、「本門序正流通俱ニ末法ノ始ヲ以テ證トナス」と、本仏大慈悲の袋の中に包まれるとするのである。

日蓮聖人は『観心本尊抄』の結語に於て、観心の行・題目受持の功德を次の様に述べられている。

天晴地明。識法華者、可得三世法。歟。不識一念三千者、仏起大慈悲、五字内裏、此珠令懸末代幼稚頸。四
大菩薩守護。此人、大周公撰扶成王、四皓侍奉、惠帝不異者也。

宗教倫理の実践と受持信仰（町田）

宗教倫理の実践と受持信行（町田）

此処で改めて云うまでもないが、「一念三千ヲ識ラザル者ニハ仏大慈悲ヲ起シ……」の一念三千とは、法華經究極の觀心の法門であり、一切衆生成仏の原理と、その現成が説示される所である。日蓮聖人はその保証のために、忍難色説・唱題受持の觀心の行によって、十境十乘の觀法を法華經本門の心によって開會され、天台大師の理の一念三千論を超克されたのである。日蓮聖人の觀心の出発点は、「摩訶止觀」の觀不思議境の解明にあったが、無始久遠本仏の生命たる妙法五字の袋の中に裹まれた十界互具によって、末法衆生はすべて救済の中に在るといふ自覺に到達され、そして妙法五字の信行の「信」の当処に事の一念三千が實現されるとされたのである。

「五字ノ内ニ此珠ヲ裹ミ末代幼稚ノ頸ニ懸サシメタモウ」との教示は、題目信受の帰結であり、事の觀心・事の一念三千論の帰結である。末法幼稚の我々は、「懸サシメタモウ」との保証を、素直に享受して「一念三千ノ珠ヲ懸ケテイタダク」といふ信受とこそ大事ではなからうか。

註(18) 茂田井教亨『觀心本尊抄研究序説』所収論文「觀心解釈の問題」・「受持の論理的構造」（山喜房仏書林）。また『日蓮宗

事典』の「觀心」の項目では（五三頁參）、日蓮宗學説も紹介しつつ、的確に觀心の意味を解説されている。

(19) 觀心本尊抄・定遺七〇二頁。真蹟。

(20) 前掲・定遺七〇四頁。

(21) 前掲書・定遺七一一頁。

(22) 觀心本尊抄副狀・定遺七二二頁。

(23) 觀心本尊抄・定遺七一五頁。また「教行証御書」定遺一四八八頁併參。

(24) 前掲書・定遺七二〇頁。また「十章鈔」中の「心ニ存スベキ事ハ一念三千ノ觀法ナリ。コレハ智者ノ行解ナリ。日本國ノ在家ノ者ニハ但一向ニ南無妙法蓮華經ト唱ヘサスベシ」（真蹟四九〇）の一文も味説すべきである。

五 エピローグ（宗教倫理の実践と反省）

筆者はこの小論を執筆するに当り次の著書から多大の教唆をうけた。浅井円道『観心本尊抄』（仏典講座38・大蔵出版）・渡辺宝陽『日蓮宗信行論の研究』（平楽寺書店）。庵谷行亨『日蓮聖人の教学研究』（山喜房仏書林）などである。とくに浅井円道教授の玉稿「宗祖における観念論打破の思想」（茂田井先生古稀記念論文集所収）から裨益された所は大きかった。今、浅井教授の高説の一部を紹介すれば

「……無量義經の六波羅蜜自然在前の經文は、單に經文の理だけではなく、開目鈔・本尊抄に於て、妙者具足・六者六度万行・諸の菩薩六度万行を具足するやうをさかんとをもう（開目鈔・定遺五七〇頁）と示されて、宗祖が方便品の「欲聞具足道」を釈された意味は此処にあり、道場内の修行と社会的実践とを兼ね実えた六波羅蜜の事行を超克して理の一乘觀法が生れ、理行の十乘觀法を超克して再び社会的実践を目指す唱題事行が生れ、ここに観念論打破の傾向を認められる……」（茂田井古稀論文集・一四九頁）

と論じられている。浅井教授に依る唱題事行の勧めと、菩薩行の実践倫理としての六波羅蜜行との関連性を教唆される論説に全く同感である。私は西欧の修道院に於ける禁欲的修道の実践を通して云えることは、日課の厳しい労働も、智を磨く学習も、すべては「信」を深めるための修道なのである。その「信」が深まることによって、修道誓願とする禁欲倫理（清貧・従順・貞潔）は何の抵抗もなく修道実践の支柱として機能しているのである。筆者自身、短期間ながらも修道倫理の実践を踏まえて云うならば、一日五回の祈りが、充実した祈りであったときは、汗して働きたい、余力があれば読書に没頭したいと、自ずから行動せずにはおれない状態になっていた。若し宗教倫理の実践

宗教倫理の実践と受持信行（町田）

を、日蓮宗の我々の立場である信行知・受持信行に則して云えば、事の観心に当る「^(世)祈り」（瞑想・観想）によって「行」（労働）が促され、「^(悲)知」（学習）によって信と行が裏付されていくのである。筆者は遠くヨーロッパの空の下、修道実践の只中で、日蓮聖人の忍難慈勝の英姿を偲び、法悦滂沱の日々を過ごした。観心としての唱題受持の一行にこそ、宗徒の在るべき姿を触発されたのである。

（追記） この小論は第三十八回日蓮宗教学研究大会（於身延山短大）に於て「宗教倫理の実践と信行知」と題して発表した論稿を骨子としている。

なお煩瑣までの横文字と片仮名ルビは特に断らないかぎり独逸語を用いた。この種の論文に横文字を付記することは不適当ではあるが、使用した語句の意味を確認したい為である。（61・10・31）

美と醜

ヤクシニーの底辺

高橋堯昭

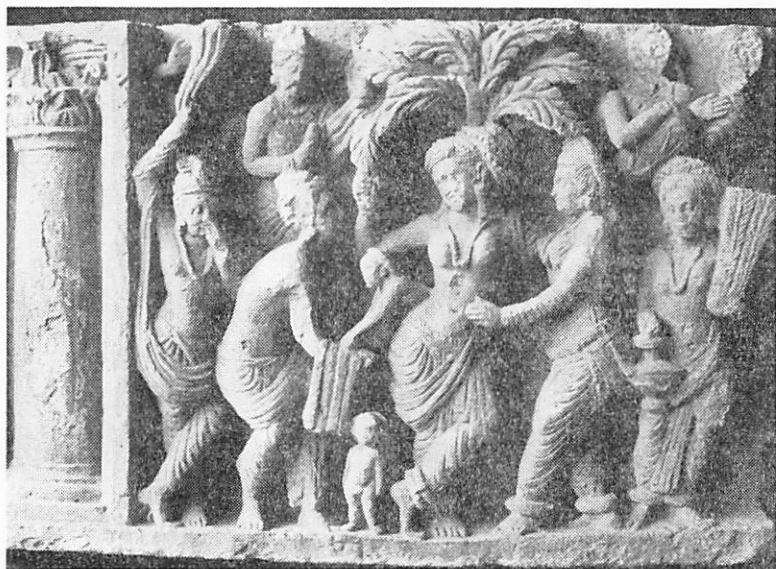
1

ガンダーラ彫刻に、写真1の如く仏母マハマーヤが木の枝をにぎって釈尊を産まれる構図が沢山ある。この枝をにぎっている姿は、恰もパールフット・サンチー・マトウーラのヤクシー像（写真2参照）を思わせる。それもその筈、インド原住民からのヤクシー信仰・習慣の上に立って、これらの物語は作られたものと思われるからである。

即ちヤクシヤ・ヤクシーはインド最古の古典リグベダ⁽¹⁾以来、各書に出、特に叙事詩マハバーラタには非常に多く登場している。又数多き彫刻も彫⁽²⁾られているから、如何に多くこの神への信仰があったかが想像されよう。例えば「釈迦族の人々は子供が産れると、Yaksa Satyavardhanaにお参りに行く習慣があった。従って釈尊をつれて行く⁽³⁾と、逆にヤクシヤは子供の前にひれ伏し、彼こそ『神の中の神』であると声高に言った。以来彼は『Devati Deva』と呼ばれた。」と。

木の下に立つマハマーヤが木の枝をもつ事例の外に、逆にガヤやパールフットの彫刻には「木から手が出たり」又「木から水の壺をもった手」が出ているのがある（写真3参照）これらは Lalita Vistara (XVIII) にあるように

美と醜（高橋）



1、誕生図（筆者蔵）

「釈尊が、Panihataの水から出る時」、或は「Nairā-
ṇāna 川を渡った時、木から手がさしのべられて、釈尊
が水から上るのを助けた」という伝説の表現である。か
く古代よりの聖樹信仰が仏教の中にとり入れられて行っ
たことがわらう。

2

そもそもヤクシヤ・ヤクシーとは一体どんなものであ
ろうか。この神の性格を示す、ユニークな話がある。即
ち「Vaisali の門衛が死ぬ時、願をかけた。未来世には
Demon に生れ変わり、人々を守りたいと。そして人々
に言った。『私がヤクシヤになった時、その首に鈴をつ
けよ、もし町を襲うものがあれば、その鈴は彼等が逮捕
されるか、追い払われるまでなり止まないであろう』
と。そこで町はずれの護衛の家に像を祀り、鈴を首に
かけ、舞踊や音楽でこれを供養したという。この話を
Shiefner はチベットの文献から引用している。⁽⁶⁾



2、樹下ヤクシニーパールフット出土 カルカッタ博

以上のことから、ヤクシヤ・ヤクシーは古代インドの守門神・守護神であったことがわかる。ヤクシヤ・ヤクシーは漢文では夜叉である。本来は「暗い、闇黒の世界の主であり、又恐しい力をもったもの」であった。古代人ならずとも、今テレビで見るとような三原山の噴火の想像を絶する大地の力を感じる。即ち全島民が脱出している如く大地の力が人間の運命を左右する。この巨大な大地の底の力の一面をヤクシ・ヤクシーといった。

然し大地の力にはもっとマイルドな面もある。即ちカリダーサの詩^(?)にあるように、モンスーンが雨雲をもって来る。動物も人間もいそいそとして雨をまつ。そして雨が降ると、木の芽が出、あとからあとから、にょきにょきと小動物がはい出して来る。このさまをみて、古代の人々は大地に不可思議な力、活力の源があると感じたのであろう。とりわけ大地から生れ来る樹や巨木には大地の生命が宿するという考えから、「木の中から手の出る」といった素朴で率直な表現で大地の力を示したに外ならない。

従って大地の生命力の表現としての木の下で釈尊が生れるのと、パールフット彫刻で女神が樹下に立っているのと

は同一の考え方であると考ええる。即ちパールフットのヤクシーに五つだけ銘文がついているのがある。

1. Chādā yakhi (Candā yakhi, Candrā yaksi)
2. Yakhini Sudasanu (Yakhini Sudassanā, Yaksiṇi, Sudarsanā)
3. Chulakoka devata (Cullakotā devata, ksudrakoka devatā)
4. Mahakoka devato (Mahākokā devatā)
5. Sirimā devata (Sirimā devatā, srimā devatā)⁽²⁾

の名前が判読出来る。共に樹との関連を示している面白い。即ち1と3は上方の枝をにぎり、

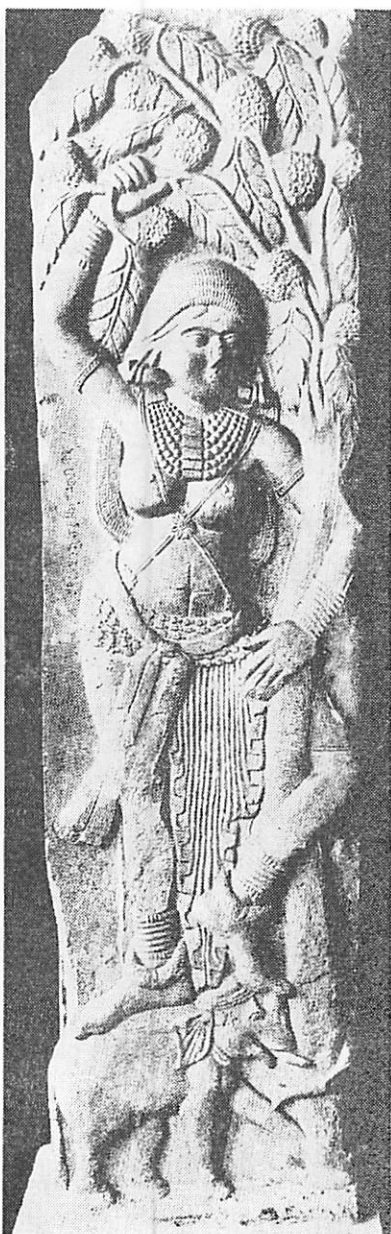
左手と左足を木の幹や根本にからませているポーズをとる。即ち1はナーガ樹、"乗りものはマカラの尾をもつ馬である。2はマカラの上に立つ樹ではなく後述の蓮の花の下に立っている。その名のスダルシャナという名は「ジャンプ樹」の名で人々に望みをかなえてくれるものだから樹と無縁ではない。

1と3とは右手で上方の枝をにぎり、左手と左足を木の幹と根本にからませている。（一体



3、複写 パールフット彫刻より

4、パールフット Chulakoka devato

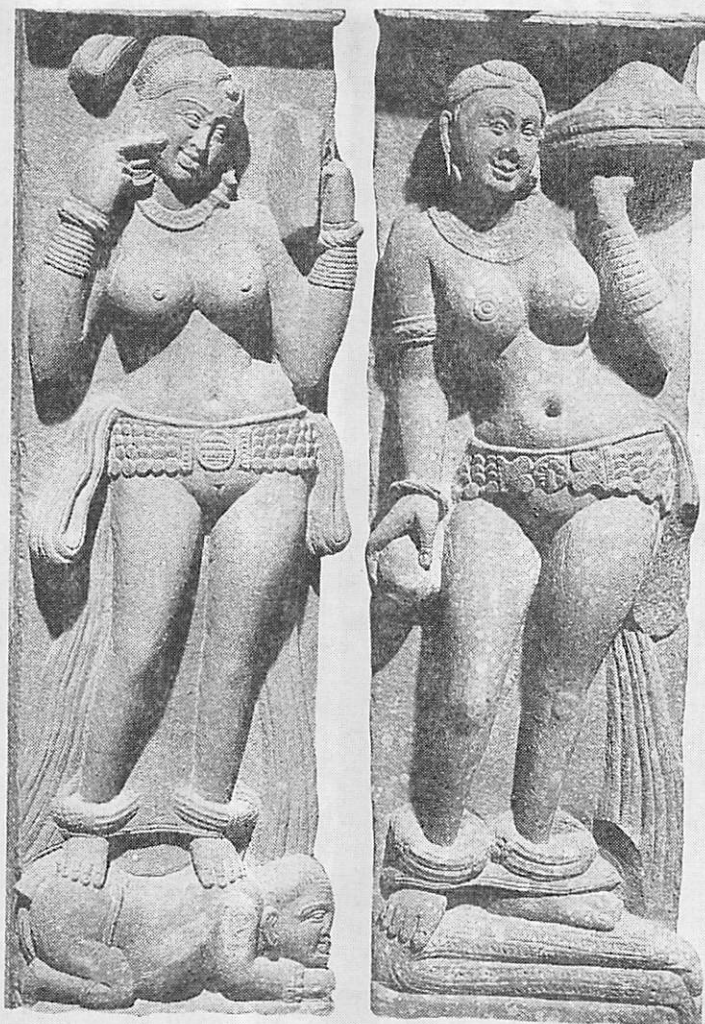


となっている所が注目される）又3は花の咲くアショカ樹の下で象にのっている。（写真4参照）そして4は乗りものは無いが枝に手をかけている。然し5は乗りものにも乗っていないし木もない例外ともいえよう。然し図上に蓮華の半円が彫られているから、後述の如く、樹と同等の植物によって、広義にこれと関連づけられると私は思う。かく考えて来るとヤクシヤ・ヤクシーとはそれがそこから生れ出ずる大地、そしてそこにひそむ生命力と無関係ではないことが分る。

3

パールフットの彫刻に Spavasu Yakho, Virudhako Yakho, Garigita Yakho, Suelioma Yakho, Kupiro

美と醜（高橋）



5、マトゥーラ 豊満なヤクシー2体

Yakho (Kubera 毘沙門天), Ajakalako Yakho, Sudasana Yakhī, Cadā (Candā) Yakhī と多くの夜叉の名が彫られているから、当時はいろいろの夜叉が人々に信仰されていたことが分る。従って、特に豊満な肉体をもって豊稷をシンボライズしている（写真5）。当時の主な生業たる農業の多収稷と家畜の多産を示しているのである。

然しこれが仏塔のまわりの柵の柱に彫られている事実は別な意味を示しているように考えられる。従って現代人はあのコケティッシュな像を安置するなんて、特にあの姿態からは、仏塔にふさわしくないと思う人もあろうが、そこがインドのインド的な考え。このヤクシーこそ大地の底から湧き出ずる大地の底のファータリティ（豊稷性）、或はバイタリティ（その作用面は「乗りもの」の所で詳述）の表現なるが故に、すべての災いを除き去るという考え方で矛盾していなかった。（中には数は少ないが豊満な女性像ながら剣をにぎっているものもある程だから守門神としての面は十分もっていた。）

このような強力な力をもっているにも拘らず、夜叉は余り高い地位を与えられなかった。即ち、インド在来の神はインドに侵入してインド文化の主流となったインドアーリヤンの中にとり入れられるには、必ず低位の神として抱擁されるといふ例にならって、低い地位しか認められなかった。否、それが、かえって地位の低い庶民にとって親しみ易い存在となつて信仰されて行つた。

その低位を表現する「美しいヤクシーの足下にうずくまる怪奇な醜惡な「乗りもの」をもつてする。然しこれとも前述の如くインドアーリヤンから二次的な神であるとされたものでもあろうが、別な面から、特に宗教心理的に考えられねばならない。

そもそもインドの考え方、例えばシバ神の如く破壊は破壊だけに止らず、破壊は必ず再生をとまなう。これはゴン

ボ（チベットの大黒天）にも言える。あの恐ろしい形相は悪魔を打ち払うのみでなく、悪魔退散ということは必ず幸福を招来するという二面性をもっている。従ってヤクシーの「のりもの」は恐しく気持悪い生きものとして描がかれているが、この恐しい乗りものによって悪魔退散から幸福が招来されるという二面性をもっているといえよう。

4

然してパールフット・サンチー、そしてマトウーラから出土している豊満なヤクシー像はいろいろなものをふんまえている。私はこの“Vahanam = Vehicle”がヤクシーの本質を示しているものと考えている。

勿も、この乗りものでも現在日本の諸寺にある四天王はどれも恐しい形相をした「邪鬼」をふんまえている。この邪鬼とヤクシーの Vahanam とは性格的にかんりの、へだたりがある。これと混動すると本来のヤクシーの性格が分らなくなると私は考える。

現在の四天王の像は中央アジアで西方の影響によって、イランの甲冑を帯び、長い槍や刀をもって、本来のヤクシーのもつ特徴の守門神的性格を強め、特に守護国家的な数々の經典の影響をうけて悪敵を退散せしめる像と化して行つた。これは中央アジアの沙漠やチベット高原の気候は寒暖の差が多く、常に生死の境にさらされていたり、或は小さなオワシス国家群が常に蒙古族等の外敵にさらされたり、はた又隊商の「曠野剣難所」を行く危険から、一層守護神的な性格が強くなったのは自然のことであらう。

然しインドの夜叉はこれよりも一つ面の面が強調された。即ち大地の生命力から生れるヴァイタリティー、これが敵を退散せしめるとの信仰である。為に豊満な肉体を柵のまわりに彫つた。これ又大地の生命力の表現だからである。

即ち、大地の生命は木に宿る。樹が聖なるものだから、自然に仏塔とかチャイティヤを樹で表わすような考え方になる。仏塔自身も宇宙の底に連らなる、生命の木のシンボルとしての考え方があったから、大地の精イコール聖樹、聖樹イコールヤクシーそして又それがイコール仏塔という構図が出来て来る。だから仏塔を守る柵に美しい彫刻をはるのは、この大地の生命力の表現として、当然魔除けの力をもつという考え方である。

5

然らば大地の生命力、これを一般に「地母神」という。この「地母神」についてユニークな神話があり、いかに我々がこの大地との深いかかわりをもっているかが示されている。

即ち、インドの古典ラマヤーナに次のような話が書かれている。即ち太子の妃シーターはその名の如く「種まき穴から生れた子」として穴から生れたといわれている。即ち古代人は種まきの時、大地に穴をあけて、ここに種をまいた。種は発芽成長して収穫をもたらす。この穴から生れた子、シーターとはまさに大地の子、大地の精というイメージなす、これは古代の生産儀礼の所産として、当時の生産形態が農耕文化であったことから推量される。この穴から生れたシーターは、即ち大地の子であるシーターは、生長し、ラーマ王子と結ばれるが、セイロンの悪王に連れ去られる。これを猿の形をした神、ハヌーシンの力をかりて奪い返す、然し長年の幽閉から、その貞操を王子に疑れた彼女は、「もし貞節であれば、火の中でも焼けないであらう」と火中にとび込む。すると火の神アグニは彼女をだきかえて出て来た。彼女は無傷であった為、喜んだ王子はインドに盛大な凱旋パレードをする。然し民衆の疑いは晴れない。遂にシーターは大地の割れ目に身を投げた。穴は自然に閉じて、大地から生れたものは、又大地に帰って行っ

美と醜（高橋）

たという長編詩である。大地から生れる聖なるものはこの大地の神、その表現の聖樹は共に「大地の生命力」の一表現と考えられる。従って釈尊の生れた時の木は Nidānakatha には Sāl-tree, Asokāvadā には Mango, Lalita vistra には Plaksa、そして Viyāvādāna には Asoka-tree と、經典によつて木の説類は違ふが、大地から生ずる聖樹の信仰に外ならない。然も釈尊も前述の誕生の時も又悟りの時も涅槃の時も皆木と大なる関係をもっているといえよう。特に熱帯インドでは涼しい夜に人々は集る。従つて聖なる行事、村の集会等、世俗併せてこの聖樹の下が中心であつた。以来、これらの樹を神聖なものとして、その樹のまわりに Caitya や Stupa が建てられて来たのも、皆大地の生命力の表現として同じものとして考えられて来たからである。

6

然して、このような聖なるものは「大地の生命力」の一表現とし、古来東西の国で「大地母神」の信仰として歴史上興味をもたれて来た。

然らばこの大地母神で表現される「生産力、生命力」というものは一体何を予想しなければならないのだろうか。インドの大地は実に不思議な性格をもっていると思う。乾くとコチンコチンに固つてしまい、アスファルトのように堅くなるが、一旦雨が降るとドロリととけて泥沼のように變つてしまう特徴がある。あの乾燥していた時には生命のカケラも感ぜられないのに、水があれば生々として来る。これをよく目撃して来た私だけではなく、古代の人々もこの大地の底に「水」があつて、これが大地をして活力を発揮せしめる根本のものと考えたに違ひない。

特にカラカラの大地に渾然とモンスーンがやつて来ると、そこからは一勢に木や花の芽が萌え出すかと思つと、へ

ビヤトカゲはいざしらず、名も知れぬ気持ち悪い小さな生きものがぬるぬると顔を出す、その不思議な気味悪い小動物の顔を見て来た私には、ヤクシー達の乗りものの、あの不格好な生きものはこんなものを象徴しているように思われてならない。

こう考えると大地を豊かな大地たらしめるその本源は「水」ということになる。物理的な水もさりながら、水を水たらしめるものバアルナ (Varuna)、水の本性、神的な水の活性とも言い得よう。

これを裏付けるものとして、バガバツタギーターでは「はじめに世界は水であった。私(神)は水の中の生命の本質で、あらゆる植物を育くむ⁽¹¹⁾」と。リグベーターやヤジルベーターには「空に先立ち、地球に先立ち、神に先立ち、水が最初に保たれ、すべての杯芽がその中に存在する⁽¹²⁾」と、大地の底の「水」が根本になつて来る。これらを要約するように「あらゆる存在の本質は大地であり、大地の本質は水である⁽¹³⁾」ということになる。

この水ありてこそ大地は生き生きとして稔り多きものとなる。従つてあの豊満な肉体は水の作用の結果を

美と醜(高橋)



6、パールフット 蓮華の模様

美と醜（高橋）

シンボライズしている。たしかに、シリヤのテラコッタの如く、原始時代の人々は乳や腰、そして生殖器を強調している。それはそれで「豊かさ」というものを表現しているであらう。然しヤクシーの像では、私は別のものと考えたい。即ちヤクシーの肉体以上に Vahanam 乗りものが重要である。従って木と上にかかれた蓮華こそがその富穰の作用そのものを示しているのであって、像は即ちその結果である。ここが注意されねばならぬ。あの美しい像の底にある「みにくい生きもの」、これあればこそで、これなくてはあの美しい像はないのである。

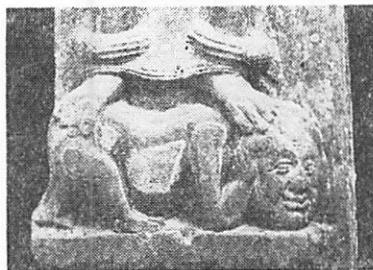
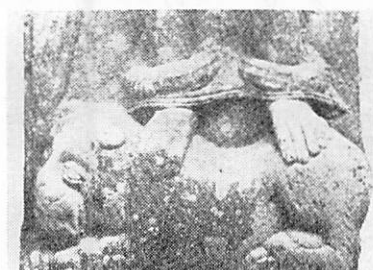
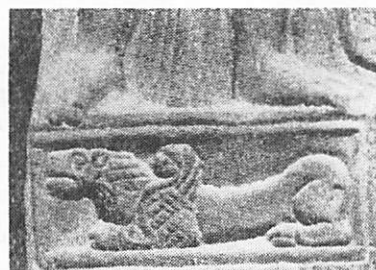
このように考えてくるとヤクシヤ・ヤクシーの「乗りもの」が最重要なもの。即ちこの大地の暗い然も力強い生命力を表現したものとして重要な意味をもって来る。

7

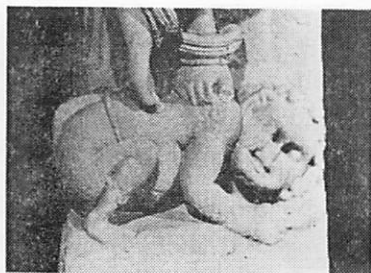
ヤクシヤ・ヤクシーの Vahanam（乗りもの）

(1) 侏 儒

美しいヤクシーにふんまえられているコビト、然も奇怪な、一見薄気味悪い動物がうずくまっている。これは現代の四天王像でみられるように槍で苦しみ、刃の恐怖にさいなまれるような苦しみは微塵もない。否むしろ、ふんまえられていることを喜んでいような姿もあり、或は喜々として神像を支えているようなものもある。然しこれら人間は実にみにくい。これは一連の写真で理解されよう。前図6の如くバールフットの彫刻に怪奇な、実にみにくい容貌をした侏儒の口から蓮華の茎や花を出している像もあり、又臍からもこれを出しているのがある。これはサンチーやガヤからも出土している。これらはマハバーラタの「永遠な存在が宇宙の新たな創造に精神を集中すると、ロータ



7、きみの悪い侏儒等ののりもの

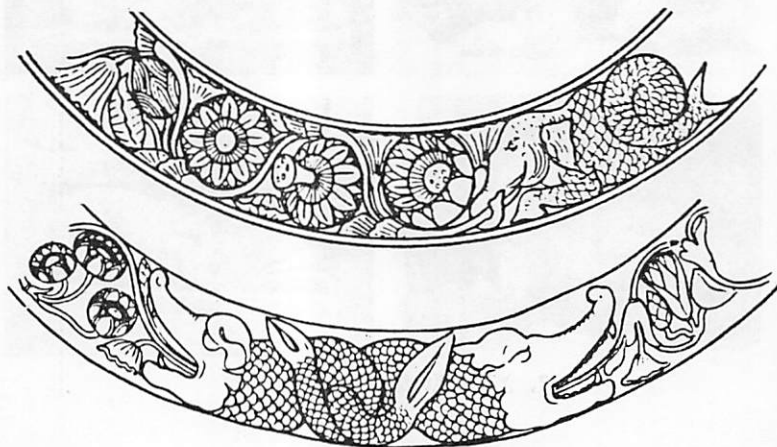


スが臍から現れる⁽¹⁾」ということである。

従ってこれらの侏儒は大地の生命のもと、すべての植物が、それから出る活力の作用として、あのみにくい像の働きを示している。恰もみにくい根から美しい花をつける茎が生えているように。従ってこのヤクシ

(ロ) ロータス

その侏儒や後述の動物の口からすると蓮華茎のびている図がある。（下図8、9）このようロータスは水の生命力の作用面であり、いろいろの意味を含んでいる。いわば大地の精の表現であるといえよう。アグニプラナに「ロータスは水を表わし、大地はその花である。ロータスの葉が水をおおうが如く、大

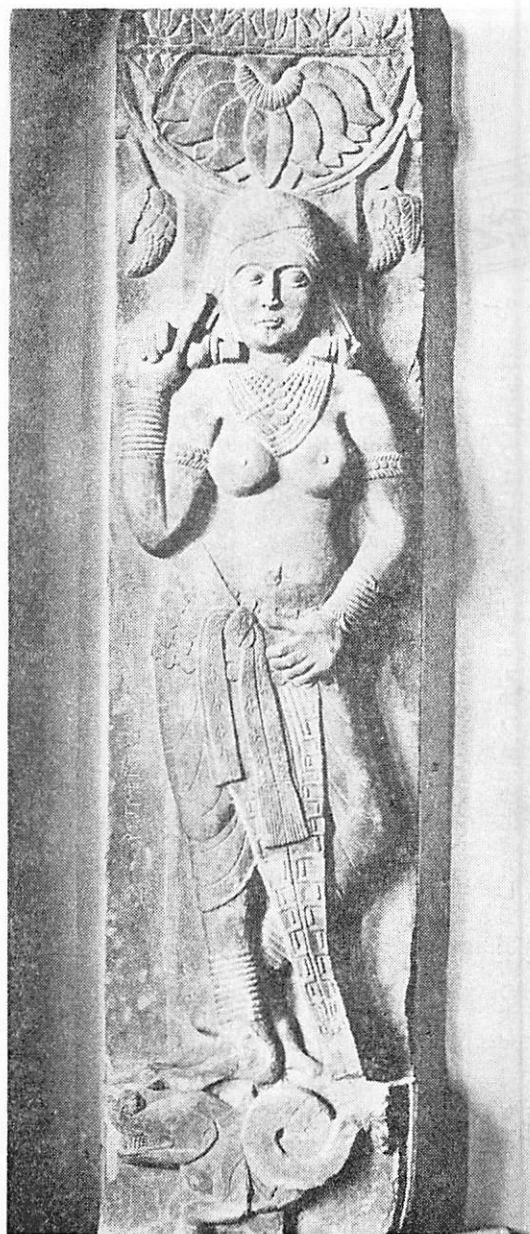


8、9、マカラの口から蓮華が アマラパティ出土

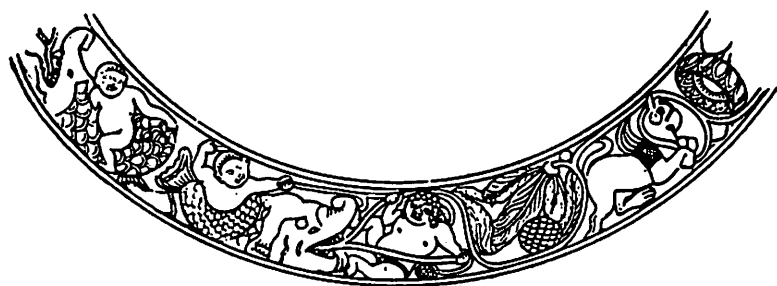
地は水の上をおおう」⁽¹⁵⁾とある如く、ロータスの葉は地球のシンボルであり、その花びらは、これらの「生命の連続的な発展創造を意味する」から共に生命の泉の「水」から生れ生育する。否植物だけではなく、万物の創造発展を意味する。それを素朴に表現したのが例のパールフットやアラバティ Amaravati の彫刻である。

(イ) マカラ

この動物は空想上の動物であって、実に不思議な形をしている。即ち頭部はサメ・クロコダイルの水生動物だけで
10、ヤクシニー マカラの乗りもの……パールフット



美と醜（高橋）



11、トラーナ……アマラパティー

なく、陸上動物である猪や象のような姿をしているが、尾部はきまって魚の尾の形をしている。このような乗りものの上にヤクシーは立っている（写真10）。図上には水から派生する蓮華の模様がある。

その外、各地の仏塔のまわりの欄楯の横木やトラーナの横木、そして入口のアーチの飾り梁等実に面白い絵がある。マカラの口からロータスが出たり、又人間や動物までも出ている。これも水による宇宙創造神話である。（上図11）

その外、サンドラグプタ王の珍しいコインに「マカラに乗った女神が、右手に長い柄のロータスの花をもっている」彫刻があるが、これ又水の創造神話の表現と言えよう。

有名なヒンズー教の神話をまつまでもなく、前述の猪（勿論尾は魚）は Varaka Kalpa のはじめ、ヴィシュヌ神の第三の化身として宇宙の水を攪拌して、その中から地球を創り出す目的で現われるものとされている。従って水との関係が理解されよう。

（二）象（ナガー）

ヤクシー像の下に象がうずくまっている。（写真12）インドでは象は雨雲を運ぶもの、否雨雲そのものと信ぜられている。即ち仏教の有名なジャータカで慈悲深い王子が旱魃に悩む隣国に、「雨を降らせる国宝である白象を貸し与えた為、都を追



12、乗ののりもの……パールフット

放されてメハサンダの山中に移り住んだという布施太子の話が語る如く、水と深い関係をもつ動物として考えられていた。

又同じ「ナーガ」と発言されるものにコブラがある。

パールフット彫刻にあるアバラ竜王の物語の如く、ナガーは池や川の精として考えられていた。又ジャータカに「ナガー王は豊かな食糧と多量の収穫を意のままに産する貴重な宝石をもっている」⁽¹⁷⁾とあり、又叙事詩、マハバーラタには「クベラは（毘沙門天）は愛用の宝珠をもっている。それは死すべき人には不死を、盲者には目をも、年よりには若さを、然して、その宝珠は難所にある洞窟の中にいる竜にガードされている」⁽¹⁸⁾「壺」の中に入れてある」とある。こうしてみると竜も壺も皆水と関係が深いものばかりである。この壺の上にヤクシーが立っている。然もインド彫刻にえがかれた壺からは無数のロータスの花や葉が出ている。（写真13）

これ又「水」の生命力の表現に外ならない。然してリ

美と醜（高橋）

ーグベーターに「ヴァルナは水を守るもの、及び真理を守るもの、ヴァルナは生命のルール、創造の源」⁽¹⁹⁾、とあるように、万物はヴァルナ（水の本質）から現実の水↓ヤクシーの乗りもの↓樹木・蓮華と最後に完結したヤクシー像へと創造発展して行くのである。いわばこの世界はバルナ即ち水の本質の一大表現であるとも言えよう。

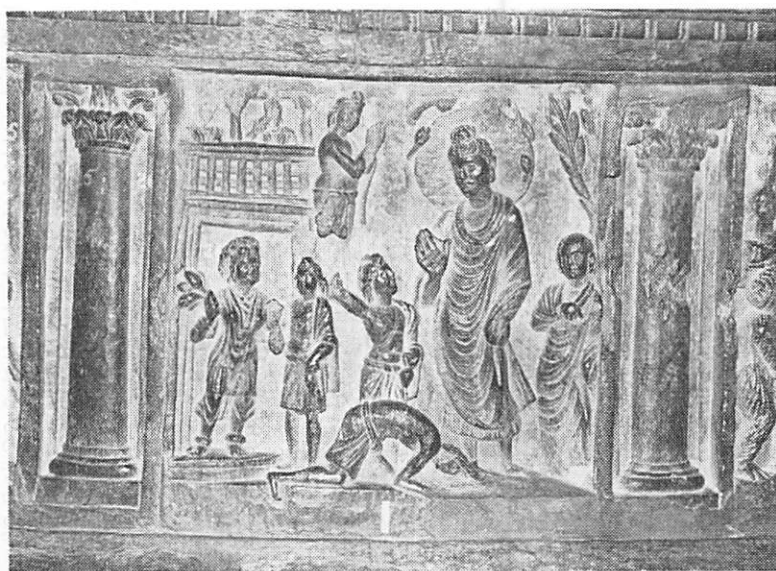
結

ガンダーラ美術で一番美しいシクリの仏塔正面のディーバンカーラ（燃灯仏）の物語も、（写真14）即ちこれまでの論を裏付けられると思われる。即ち釈尊の前身 Megha は野道で、村の娘 Bhada 或は Prakrti から七茎の蓮の花を買い、これを仏に向って投げ上げると、その花は空中に止って落ちなかった。

又メーガは仏の通る道がぬかっていたのでゴザを敷いていたが、ゴザが足りなかったので、自分の髪の毛を敷いて



13、ツボから蓮華が……アマラパティ



14、燃燈仏とメーガ（ラホール博物館シクリ仏塔）

仏を通した。その功德によって、次の世に積尊として生れ変わり、悟りに入ることが出来たという。

この物語で注意すべきは、仏の通る泥道も又少女から買って仏に供えた蓮華も水と無関係ではないということである。それに Bhada とか Prakriti は「豊富」とか「自然」という意味であり、又 Megha は「雲」という意味で、少女が沼とか泉で見出されたという物語等々、水によって人生が「豊富」になるといふこととの関連を示している。

然も仏教で最主要的なテーマを含む燃燈仏の物語、即ち「仏の寿命の久遠長久」を示すこの物語は、仏教の最高の思想哲学を表現する。このことがこの「水」と関連する諸例で示されている所が興味をそそる。大地の底にある「つきざる水」の如く、仏の寿命は久遠長久である等実にユニークな説話である。且つ又そこへ登場する人物や人間ならざるものも水との関連上実に適役と思われる。私は古代インドでかくも素朴で、卒直な考え方が出

て来たことに大いなる驚きに打たれるものである。

かくて大地の生命力、「水」から発した種々な「乗りもの」、そしてそれから樹やロータスが出て来る。かくてそれら働きの結合によって出て来た美しいヤクシーは豊穡幸福の神として人々に信仰と夢を与えて来た。

このヤクシャ・ヤクシーの総大將が四天王である。このうちなぜか毘沙門天王のみ、長阿含世紀經四天王品で三つの天王を統制する帝王となつて行つた。その王は、王たるべき九つの宝をもつて人々に幸運を与えていた。その宝とは 1. Padma（ロータス） 2. Mahāpadma（ロータス） 3. Sarīha（なら貝） 4. Makra（海の怪獣） 5. Nanda（幸ひ幸福音楽） 6. Nīla（インド・うぐいす） 7. Kharva（豊穡）²⁰で、これらからも「水との関連によって豊かになること」を示しているようにも思えるのだが Comaraswamy 氏は「YAKSA」で持ちものはすべて水と関連があるとまでといっている。²¹

かく考えてくると、今まで大地こそ豊穡の源として考えられて来たが、この大地を大地たらしめるものが「水」に外ならず、この水によってこそ大地は豊穡の母体となることが出来ることが分つた。

これをもう少し略述すると、大地の底にはプアルナとしての水がある。その活力の作用面として「Vāhanam」（乗りもの）が成立、その働きの豊穡な木や蓮華がするするとのびる。そしてその間に立つ豊満な美しい女神像、これこそ水を中心とする大地の創造の成果である。即ち水の働きのその作用の結果に外ならない。

今までは豊満な肉感的な女神像なるが故に、その面だけが注目されすぎて来た。従つてこの女神像のかげに、このように暗らい恐しい形相をした「乗りもの」の存在が第二次視されて来た。従つて私はこの Vāhanam をこれら文化の底辺（基盤）を示す重要なものと考えているものである。

[註]

- (1) R. V. 4.30, p.3, 5, 10.....
- (2) 高田氏 仏教美術史論考 イウリヤ時代の神像彫刻及びインド女神像について参照
 仏縁の起源 49頁
- (3) Furgusson, Tree and Serpent Worship pls LXIX, XC14
- (4) Brgess, Buddhist Stupa (pl XXX II—2) Burgess, Buddhist Stupa of Amaravati and Jaggayapetia (pl XX
 X III)
- (5) Vogel, Indian Sepent Lore (pl, X II a)
- (6) Schiefner, Tibetan Tales from the Kah-gur.
- (7) 森秀雄訳 カリダーサー 雲の使者より
- (8) 杉本卓州氏インド仏塔の研究—仏塔と女神神信仰—四一九頁—二〇頁
- (9) Yaksas 及びサンスクリットの原語及びその発表起源は非アーリヤン又は前アーリヤンのものである
 (Ananda. K. Coomaraswamy pat I—36—37 part 2—p 1)
- (10) Furgusson Tree and Worship 以下の4つは頭蓋が、またあつて、やがてまわり欄をまわしたり、樹の下石の柱をたて
 る、つたは後半 Ceitya 及び Steepa 以下は、このつづきである。
- (11) キーター (VII—8, X V—13)
- (12) R. V. (X—82—5) Y. V. (W—6—2)
- (13) Satapatha Brahmana VII—4—1—8
- (14) ヲンベーンタ (III 272—44) (XII 207—13)
- (15) Agni Purana XLIX
- (16) サムラタプタトーン
- (17) Manikantha Jataka (NO. 253)
- (18) Coomaraswamy YAKSAS 図〇貳
- (19) R. V. 1—24—7

美と神 (宮崎)

美と醜（高橋）

- (20) 長阿含經卷二十卷 世紀經四天王品 大正2—1三〇下
(21) Coomaraswamy YAKSAS 四九頁 註

日蓮聖人と身延の環境

——四河を中心として——

上 田 本 昌

一、概 況

あらゆる生類にとって、水は生命の根源と密接にかかわり、不可欠のものと考えられてきている。即ち河川は古来、人間社会の成立・発展に重要な役目を果してきており、「命の水」といわれる位に、人類の発祥は大冒大河の流域から始ったといえる。

例えば中国の揚子江は全長五千キロ以上に及び、黄河の四千キロ以上に及ぶ大河と共に中国文化の発祥地を、その流域に抱えている。仏教の隆昌も又こうした地域と不可離の關係を保つてきている。又インドのヒンズー教を生み出したガンジス河、インダス文明を起したパキスタンのインダス河、エジプト文明の母胎となったナイル河、メソポタミア文明の源泉となったユーフラテス河等、数え上げるとこの他にも、人類と深くかわつてきた河川だけでも、アジア地域のアムール。ヨーロッパのドニエブル、ドナウ。アフリカのナイル。カナダのマッケンジー。アメリカのミシシッピ、コロンビア。ブラジルのアマゾン等、いづれも大河というだけではなく、人間社会に大きな影響をもたらし続け、今なお深いかかわりを持っているのである。

日蓮聖人と身延の環境（上田）

日蓮聖人と身延の環境（上田）

古代の人間社会は、主として大きな河川の流域に集落を構え、生産・交通の便を計り、境界線としても利用してきたようである。日本の河川も、海外の上記大河と比較すると、遙かに規模の小さなもので、足元にも及ばないが、それでも利根・石狩・信濃・北上・木曾・天竜・富士等の諸川は、わが国の主要河川として、日本人に古くからかわりあつてきている。

古代人は河川をもつて恵みをもたらす「母なる川」として親しむ反面、洪水・侵食等による恐怖の存在としてもとらえ、両面から河川に対する関心度は、大きく深いものであったことが理解できる。したがって河川の中に、これを統御する神の存在を認め、河神又は水神の信仰が生れていき、祭もおこなわれるようになっていった。現在、日本の各地に川を中心とした祭があるのは、その表れであるともいわれている。

二、四河について

ところで、日蓮聖人は文永十一年（一二七四）五月十七日身延山に到着され、翌六月十七日に、西谷の草庵へ入られたが、暫くして門下・檀越が訪ねて来たり、便りをもたらす度ごとに書信を発し、その中で身延山の位置・状況・自然の移り変りについて、詳しく伝えている。

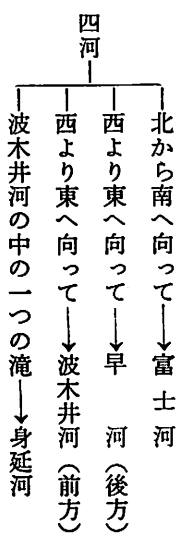
それによると、身延山は専ら四山四河に囲まれた中に在ることを述べているのであるが、四山については、既に一通りの観察を済ませているので、^{（一）}ここでは主として四河に中心を置いて、聖人の心境における一端を窺ってみることにしたい。

遺文中に四河を見ることができるのは、主として四山と対照し或いは並列的に扱っている場合が多いようである。

例えば

「此郷之内、戊亥の方に入て二十余里の深山あり。北は身延山、南は鷹取山、西は七面山、東は天子岳也。板を四枚つい立たるが如し。此外を回て四の河あり。從^レ北南へ富士河、自^レ西東へ早河、此は後也。前に西より東へ波木井河、中に一の滝あり。身延河と名けたり。中天竺之鷲峰山を此処に移せる歟。將^レ又漢土の天台山の来る歟と覺ゆ。此四山四河之中に、手の広さ程の平かなる処あり。」⁽²⁾

と『秋元御書』に記している如く、四山を回^リて四河が流れていることを明らかにしている。即ち、



この四河の位置は、西谷の草庵から見た方角に当るわけで、この四山四河に囲まれた環境での生活であったことがわかる。この位置付けにより、当時の草庵がほどの辺にあったかを知ることができよう。特に後方に早河を配し、前には波木井河の支流たる「一つの滝」を置いていることになる。この滝が身延河と名づけられているので、草庵はやはり身延河を前にした河添いに建立されていたと考えられてくる。前述の如く人の生活には、河川が必要であって、水利の便の悪い処では、居住に適しないことになる。特に山中での生活には、天水のみを頼りにするとなると、当時全国を襲っていた天変地天の中でも早魃による被害は著しく、各地で雨乞の祈禱が催されていた事実からみても、生存があやぶまれてしまうことは事明であった。したがってどうしても河の流れに添った場所が選択されるに至

日蓮聖人と身延の環境（上田）

日蓮聖人と身延の環境（上田）

ったものといえよう。

そこで、前には身延河が流れ、後には鷹取山が聳える場所、即ち「身延の沢」に決められたと考えられる。身延河については又後で詳しくふれることになるが、総称としての四河については、『種種御振舞御書』の中にも、四山に続いて次のように記されている。

「四の山高きこと天に付き、さがしきこと飛鳥もとびがたし。中に四の河あり。所謂富士河・早川・大白河・身延河也。其中に一町ばかり間の候に庵室を結^て候[。]」

爰では波木井河の代りに大白河をあげているが、これは波木井河の上流に大城・相又の二河があり、合流して波木井河という。即ち下流では三川一流で、身延河もこの河に合流し、ついには早河と同様最終的には富士河に皆合流して、駿河湾へ注いでいる。

三、富士川

さて、このように草庵の位置を示す上で、重要な役割を果してきている身延河を含め、聖人の晩年の生活と密接な関係にある四河について、更に詳しく一河ごとに観察を加えてみることにしよう。

先ず初めに四河の中でも最大の規模を持つ富士河からみて行くことにしよう。この河は周知の如く甲府盆地の水を集めて、ほぼ山梨県の中央部を南に流れ、駿河湾に注いでいる。釜無川や笛吹川を上流に持ち、日本三大急流の一つにあげられているように、山間を急速な流れとなっている。特に四河の一つである早川と合流する地点は、屏風岩と

日蓮聖人と身延の環境（上田）

称する難所とされ、古来舟で上下する旅人にとっては、最も恐れられていた激流の箇所であった。全長一二九キロ、流域面積は約三、六五一平方キロに及んでいる。身延の地で大城川・身延川を持つ波木井川が合流し、水量を増して一気に南下し、南部の地で栗川を合せ、次第に蛇行を大きくして河口に向って行く。

日蓮聖人が入山された頃の富士河は、現在の河の状態とは異なる点も多いであろうが、全く違った所を流れているとも考えられないので、ほぼ七百年の流れは大きな差異があるとは考えられないであろう。平地を流れる河であれば、或いは洪水により、大きく流れを変えることも珍らしくはないが、兩岸が峻険たる山地で囲まれている場合は、流れも自ずと定まったものとならざるをえないであろう。

特に早川・波木井川が合流するあたりから川巾のさはあるにしても南部・富沢を経て、静岡県側に入り山間部をぬけ出すまでの蛇行しきりな地帯では、多少の異動はあったにしても、流れの大きな変動は、地形からいっても考えられそうもないのである。「一と雨ごとに瀬を変える」といわれる富士河は、主として盆地から山間部に至るまでの比較的河巾の広い範囲でいえることであって、山峡を流れる区間ではありえないことであろう。したがって、源流地帯から盆地を経て富沢町近辺の山間部に至るまでと、河口から富沢町の山間部に至るまでの、比較的平坦な流れは別として、富沢町から富沢町に至る間の山峡地帯では川巾も狭く流れも激しさを加え、人馬共に渡り難き場所として、旅する者はこの間の渡河は避けざるをえなかったものといえる。河巾の広く流れもゆるやかな場所を選んで渡河するのが常識であるから、敢て激流の難所を渡るとは考えられない。当時の旅人が、駿河国より甲斐国へ入る場合は恐らくはこの激流地帯たる山間の峽流をさけて、下流の渡河しやすい場所を選んだものと考えられる。

日蓮聖人がどの辺で富士河を渡り、甲斐の南部へ到着されたか、さだかではないが河の状況からいって、大宮を出

たあと天子岳の麓を通つて、なるべく平坦な流れの広いおだやかな浅瀬を渡つて北上して行つたものと推察するの
が、常識的であるといえる。ここで当時の富士河がどのような流れ方をしていたか、聖人の筆を借りて表してみると
「④此所をば身延の嶽と申。駿河の国は南にあたりたり。彼国の浮島がはらの海ぎはより、此甲斐国波木井の御身
延の嶺へは百余里に及ぶ。余の道千里よりもわづらはし。

(B)富士河と申日本第一のはやき河、北より南へ流たり。此河は東西は高山なり。谷深く、左右は大石にして高き
屏風を立竝べたるがごとくなり。河水は筒中に強兵が矢を射出したるがごとし。

(C)此の河の左右の岸をつたい、或は河を渡り、或時は河はやく石多ければ、舟破て微塵となる。かかる所をすぎ
ゆきて、身延の嶺と申大山あり。」

とある。(A)では身延の位置と大まかな距離を示し、(B)では身延入山の途次にある大河富士河について、その流れの激
しさを述べ、さらに(C)では、兩岸の様子と難所たることを表している。これは入山の翌年二月に新尼御前へ宛た御返
事の最初の部分であるが、文章表現上、多少の綾はあるにしても、身延入山の旅が、決して安易なものでなかったこ
とを如実に物語っているといえよう。ここでは主として(B)と(C)の文について更に検討してみよう。先ず、(B)では日本
第一の急流として知られている富士河が、北から南へ向つて流れているというのである。河の位置・方角の設定がな
されている。次に兩岸は高山でさえぎられ、左右の岸は屏風を立てたようで、水速は筒の中へ強兵が矢を射込むよ
うであるというのであるから、その激流ぶりがわかるであらう。この状態では人馬共に渡河することなど不可能であ
るといえる。

こうした難所は勿論さけたとしても、比較的渡り易い所を選ぶことは、想像以上に困難であり、危険がつきまとい

ていたようである。(C)のように左右の岸を伝って、北上を続けたのであろうが、急流や岩石が多いため、難破して沈む舟も少なくなかったことがわかる。幸に聖人の一行はこうした難所を越えつつ大宮から南部への旅を無事に続け、身延到着を果したのであった。又妙法比丘尼へ与えられた御返事によると、四山四河にふれたあと、

「東には富士河、北より南へ流れたり。せんのはこ(鉾)をつくが如し。」

とも記している。流れの速さと勢いの鋭いことを表したものと見える。また弘安二年に新池殿へ送った御返事によると、遠江国より身延山までの道程について三百余里に及ぶことを述べ、その道中について、

「宿々のいぶせさ、嶺に昇れば日月をいただき、谷へ下れば穴へ入かと覚ゆ。河の水は矢を射るが如く早し。大石ながれて人馬むかひ難し。船あやうくして紙を水にひたせるが如し。男は山かつ、女は山母の如し。道は繩の如くほそく、木は草の如くしげし。かかる所へ尋入せ給候事、何なる宿習なるらん。」

と語っている。この文中に河とあるのは、明らかに富士河のことであり、当時の富士河を溯る身延路が、如何に困難を極めたものであったかを知ることができよう。

聖人が入山に際し、こうした富士河とその兩岸の山々を、難渋しながら溯ったということは、その後、聖人を慕って登って来た弟子や檀越の人々も、同じ思いをしながら通行したことになる、駿河方面からの身延詣は、相当に不便なものであったことが推察されるのである。こうした悪条件の中を、しばしば西谷へ訪れた門下の人々は、強い信仰と聖人に対する帰依の念が、篤くなければできないことであったと考えられる。

ともかくも富士河が、身延入りの最大のネックとなっていたことは否めないであろう。ということは、逆に富士河が、他の三河と共に身延山の外濠としての役目を果し、安易に他からの侵入を防ぐための働きにもなっていたとい

日蓮聖人と身延の環境（上田）

うことができよう。聖人は身延入山の一つの因由として、大蒙古国の来襲に備え身延の深山に引き籠って時勢を待つといった考え方⁽⁸⁾もあるので、こうした嶮阻要害の地を選べたのでは、とも考えられる。早河・波木井河・大白河の身延を囲む水を集め、堂堂と駿河湾に注ぐ大河だけに、その存在は多様な意味を持って流れ続けて来たことになるであらう。

三、早 河

では次に、この富士河に注ぐもう一つの急流として知られる早河についてみることにしよう。この河は周知の通り、南アルプスの赤石山脈に源を発し、白鳳溪谷を伝って、上流は野呂川といわれ、奈良田・西山温泉を経て新倉川・雨畑川が合流し、早河となって身延町と中富町の境を東流し、身延町下山地内で富士河に注いでいる。富士河はこの早河が合流することにより、急流となって水嵩を増し、特に合流地点を屏風岩と称し、前述の如く富士河を利用して身延参詣をする者にとって、最も危険な難所とされていた。

富士河の支流の一つではあるが、白根・鳳凰といった重嶺疊峰の間から出て、野呂川の溪谷では沙金を産し、中世に一時的にもせよ注目された河川である。身延へ向って甲府盆地方面から来る者にとっては、必ずこの河を渡らなくてはならない位置にあり、聖人当時も武蔵国・信濃国等から身延山への道程では、さけられない河川であった。したがって遺文中にも、四山四河の一河として、しばしば記されている。即ち、

「從^レ北南へ富士河、自^レ西東へ早河、此は後也⁽⁹⁾。」

「四の山は屏風の如し。北に大河あり。早河と名^ク。早き事箭をいるが如し⁽¹⁰⁾。」

とある如く、西谷からの位置がわかる。身延山の後側を西から東へ向って流れており、名の如くに急流で、箭をいるようであるというから、富士河の流れと同様に、水の速さも激しいものであったことがわかる。

これは実際に聖人が、この河を目前にして渡河された経験から出た文章だと考えられる。河の流れの方位、位置、流れの状況等、よく表現されている点、富士河の時と同様の筆致など、現実に見たり渡ったことがなくては表せない文章であらう。

惟うに聖人は、西谷の草庵建立中の一か月間を利用して、身延近辺の山里を遊行し教化された。現在その折りの靈跡が伝っているが、⁽¹¹⁾こうした際に、早河を眺め、或いは渡河されたものと考えられる。『上野殿御返事』によると、「北は早河」⁽¹²⁾と述べ、草庵からは北に当り、身延山の後方を西から東へ向って流れていることになり、現在地とほぼ一致しているといえる。早河のことを「此は後也」と記している点は、特に実際に即して見た場合でないと、わからないことであり、身延山を取り囲む四河については、すべて聖人が自らの足で確かめられたものといえよう。つまり身延山の後方を東流する早河を直接眼でたしかめられ、「自西東へ早河、此は後也」と記されるに至ったものと考えられる。「早き事箭をいるが如し」という臨場感も、自づとそこに湧いてくるものといえる。

このように観察してみると、西谷の草庵は北に身延山が聳え、その更に後方には早河が流れて、北方の守りをなす型となっていることがわかる。大河早河を配し、身延山を背負う位置は、法城を守る上からも極めて堅固な地型を選んだことにもなるであらう。鎌倉時代戦乱の絶間ない世上を反映し、更に当時全国民の不安と恐怖を巻き起した他国侵逼の国難を目前にして、堅固な地を定めることは、先見の明を持った聖人にとってみると、当然のことであつたろうと考えられてくるのである。⁽¹³⁾早河はかくて身延山にとり、北の守りを司どる一役を持っていたともいえよう。

四、波木井河

それでは次に、早河と並行する形で、身延山の前面を流れる波木井河について見てみよう。この河は現在、国道五十二号線を静岡方面から溯って来ると、身延町地内で相又川の流れと出会い、これに添って大城川が合流し、更に総門附近で身延川が合流し、波木井河となって、波木井地内で富士河に注いでいるのである。

従って、聖人が入山の際は、文永十一年五月十六日、南部に一泊されて、翌十七日に身延山の麓である逢島（現在総門が建立されているあたり）に到着されているので、南部から恐らくは相又河に添い、大城河を渡って、身延河と大城河の合流地点たる逢島に来られたものと考えられるのである。故に聖人は波木井河といたり、又は大白河（大城河）とも呼んでいる。現在の波木井河は総門より約二キロの地点で大城河・相又河が合流しており、全長は約四キロ程である。『種種御振舞御書』の「大白河」は、この大城河のことであるが、この河は水源を古谷城から更にさかのぼって、二千米近い高山や安部峠近辺から発しており、他の三河と同様にいくつもの沢を集めて、相又河と合流し波木井河となっているのである。

また、もう一つの相又河は大城口より南に添って断層谷をなし、小沢川を合流させながら、静岡県境の山々の水を集めて流れ、深い谿谷をなして、遺文に表現されている如く、地の底をのぞくが如き感を深くするものがある。

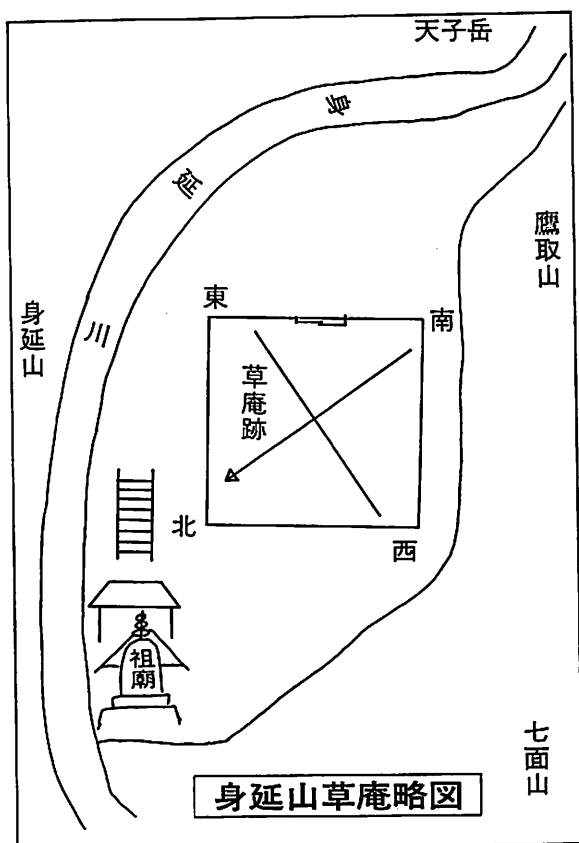
大城・相又二河共に上流は深山であり、急勾配で蛇行も激しく、浸食作用も甚しいもので、礫岩が累積していて、大雨・台風等による増水時は、崩壊作用が大きく、身延河や早河と同様に、「強兵が筒の中へ矢を注ぐが如き」激状を呈することになる。

波木井河というのは、地名をとったものと考えられるが、甲斐の国内にある中・小の河川は数多くあるが、その呼び方は必ずしも一定しておらず、地域によっては異った呼び名が付けられ、上・中・下流でそれ河の呼び名が違う場合が珍らしくない。先の早河にしても、上流では「野呂河」と称されているが如き、その一例といえよう。

「南に河あり、波木井河と名づく、大石を木ノ葉の如流す。」⁽¹⁴⁾

という一文は、激流波木井河の性格をよく表しているといえる。位置を示す祖書としては「南は波木井河」⁽¹⁵⁾ 或いは「前に西より東へ波木井河」と記されている。この一文は単に河の流れの位置を示しているのみでなく、草庵の向きを、同時に示しているといえよう。「前に西より東へ」ということは、草庵が南か又はそれに近い向きで建立されていたことを意味すると考えられる。「南に河あり」と記し、「前に」波木井河というのであるから、西谷の草庵の向

日蓮聖人と身延の環境（上田）



日蓮聖人と身延の環境（上田）

きが、これではぼ知ることができる。

そこで、現在の西谷草庵跡に立つて見ると、石畳の敷き詰められ、石垣で囲まれた旧蹟は、鷹取山の裾が身延河にひたっている「掌程の広さ」の地に、南東向きの形で遺されている。聖人にとって東の方向は、忘れることのできな故郷の地に続くものであり、「生国へはいたらねども、さすがこひしくて、吹風、立くもまでも、東のかたと申せば、庵をいでて身にふれ、庭に立てみるなり。」という心情から考え、東か又はそれに近い向きに建立されたとしても、不思議はないであろう。更に建築物の常識として、北を背に南へ向いて建てられることは、日当りや風向き等からいって当然のことともいえる。

従って、草庵は南東の向きであつたろうと推察することができよう。因みに現在の身延山久遠寺祖師堂・大本堂・仏殿共に北を背にして南向きに建立されているし、法華経にふかい縁起を持つ中国の天台山国清寺も、大雄宝殿は、花頂・仏隴の峰々をうしろに、北を背にして南向きである。

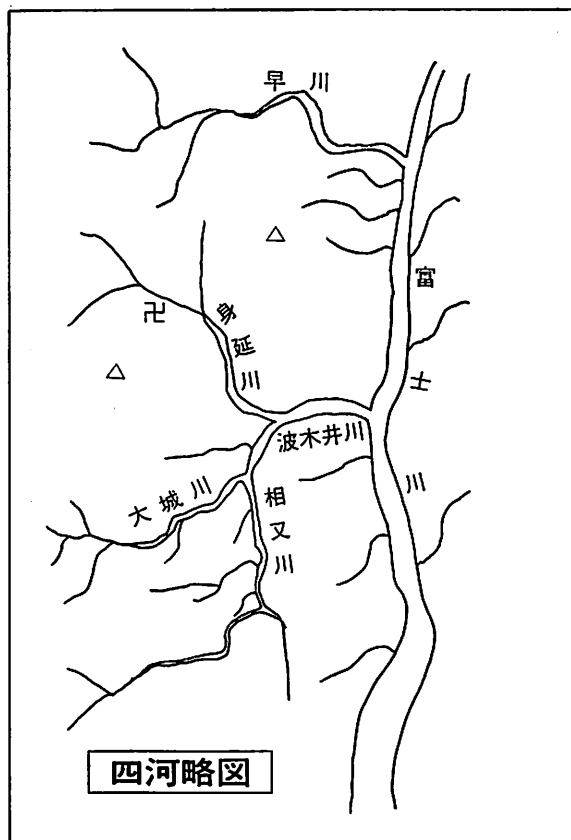
こうして、波木井河は、大城・相又の二河へ、更に総門の附近で身延河を合流せしめ、波木井地内で富士河に注いでいるのであるが、草庵を囲むような形で、四山と共に身延の守りを自然の中に果しているともいえよう。山が峻難であり、河が激流を極めているということは、一面からすると、確かに交通不便で出入りに難渋するのであるが、又反面からすると、それだけに守りは堅固となり、簡単には進入できず、前述の如く外部からの攻撃に対し自然の砦に恵まれていたことにもなる。¹⁸⁾

前記中国の天台山にしても、主峰の花頂を始めとして仏隴・桐柏・赤城の四峰は、いづれも峻蔽であり、石梁飛瀑を始めとする天水飛渡（桐坑溪）・銅壺滴漏・及び国清寺の前を流れる緒溪の四河があり、山外からの騎馬をさえぎ

五、身延河

さて、四河の最後、身延河であるが、これは前述の波木井河の一支流であって、さして大河という程ではないが、西谷の草庵に最も近く、聖人にとっては九年の間、日夜河音を聞き、その水流を眺められ、或いは生活上の用水とされたであろうという点で、特に意味のある河といえよう。

日蓮聖人と身延の環境（上田）



る役目を果し、仏道に精進する出家者の安全と、修行の妨げを防ぐことができたものと考えられよう。特に天台大師が籠山された花頂・仏隴の峰は、松林が多く智者塔院への径は急坂である。又修禪寺跡は山畑の中に在り、放生池も今は灌漑用の貯水池となっているが、この辺の山はほとんど樹木がなく切り立った岩山となっていて、要害堅固の感が深い。

日蓮聖人と身延の環境（上田）

先ず、身延河がどのような河であり、流れであったかを遺文に聞いてみることにしよう。

①「前に西より東へ波木井河中に一滝あり、身延河と名けたり。」⁽¹⁸⁾

②「内に滝あり、身延滝と申す、白布を天より引クが如し、此内に狭小の地あり、日蓮が庵室なり。」⁽²⁰⁾

③「谷には波の下る音鼓を打つがごとし。」⁽²¹⁾

④「いぬい（戌亥）のすみよりかははながれて、たつみ（辰巳）のすみにむかう。かかるいみじきところ、峯には蟬のこへ、たにはさるのさけび、木はあしのごとし、くさはあめににたり。」⁽²²⁾

①の文は波木井河との関連を示しており、一つの滝として扱い、これを「身延河と名けたり」というのであるから、聖人の名命ともとれる。元来、身延山は聖人の入山以前は、全く知られざる山であり、旧名を「蓑夫」と称したものを「身延」と名づけられたと伝えられているのであるから、滝にも身延河という名命をされたとしても不思議はなからう。②の文も同様に滝として扱っている。「白布を天より引く」という表現は、現在の身延河ではあてはまらぬが、恐らく聖人の頃は、峻しい山の状態から見ても、充分首肯できよう。現に大正・昭和初期頃から比較しても、身延河の流れは台風や水害により、流水の緩急に変化を来していることが認められる。ましてや七百年の歳月を経ているので、滝の変化も当然といえようが、③の波音は激流に聞くことのできる水の響きが、谷にこだまする状態でもあらう。

一次の④は、これ又重要な意味を持つもので、身延河の流れを示すと同時に、草庵の位置も、これによってつかめるものといえる。つまり「戌亥（北西）のすみより河流れて、辰巳（南東）のすみに向う。かかるいみじきところ」とは、西谷の草庵の場所が、こうした地点に建立されていたことを物語っているといえる。即ち、草庵の北西から北東

にかけ、更に東南へと身延河が流れ下って、草庵を取り巻く形をとり、南西は鷹取山が聳えて、城壁の代りをしている。山と河をたくみにめぐらした自然の「法城」として、最もふさわしい地形であったとも考えられる。したがって「かかるいみじきところ」ということになる。要害堅固ということ、同時に出入りは不便であって、このことは表裏の關係にあるため、尋ねて来る人々にとっては、難儀なことであつたが、これは止むをえないことであつた。

この身延河は、①・②の文で明らかな如く滝として記されているが、天台山にも又滝があり、聖人が天台山のことを記されるとき、滝のことにふれている例が多い。⁽²⁴⁾同じ法華經の山として、中国と日本の相違はあつても、共に通づる点も又いくつかあるのである。

身延河は、現在西谷の檀信徒研修道場の辺で、樋沢河と合流し、門前町の裏手を東寄りに下り、総門で前記の波木井河に注いでいる。又上流は妙石坊の附近で北沢が加わり、水量を増して、草庵跡へ向っている。

かくして、身延河は①の文より聖人の名命であること、滝の一つとしてみなされていたこと、②の文から草庵を取り囲む形で流れていたこと等がわかる。同時にこれは聖人在山当時の草庵の周囲・環境を物語っているものとして、貴重な点でもあるといえる。

六、小 結

以上、四河を中心として、身延山西谷の草庵の周囲を探りつつ、当時の状況を考察してきたのであるが、既に明らかな如く、四山と共に四河は、身延の草庵にとって、大事な役目を果たしてきていたことがわかる。

富士・大白・早川の三河は、さながら外濠の役目を持ち、身延河は内濠として考えられよう。特に身延河は西谷の

日蓮聖人と身延の環境（上田）

聖人にとって、最も身近かであり、生活上の要水を兼ねていたことも考えられる。交代に給仕した六老僧を始めとする門下が、毎日水を汲み、菜を洗い衣を濯ぎ、身を浄めるために、欠くことのできないものであったことも推察する。

時に聖人自ら、命名された身延の清流を汲み、法華經・釈迦仏に千歳給仕されたであろうことも、山水に囲まれた「いみじきところ」と称している文からも感じ得ることができよう。西谷の草庵を中心として見たとき、うしろには鷹取山が峨々として聳え、「梢に一乗の果を結び」前方には「湯湯たる流水湛て、実相真如の月浮び」庵の内では終日法華經読誦の声、論談の灯が掲げられていたのであり、時には「霧立ち嵐はげしき折折も、山に入りて薪をこり、露深き草を分けて深谷に下て芹をつみ、山河の流もはやき巖瀬に菜をすゝぎ、決して干わぶる思ひ」をされたであろうことが推測されてこよう。

このように見てくると、身延の聖人にとって、四山四河は晩年の人生において、極めて重要な環境づくりに役立っていたことがわかる。特に前述の如く身延山・身延河は、聖人の日常に於て、不可欠の存在であり、生存そのものに深くかわりを持っていたことがわかるであろう。四山四河が、単に自然の山河として受け入れられていったというだけではなく、聖人の思想・信仰の中に大きな影響をもたらし、身延山をもって「靈山浄土」としての受容にまで進み、更に「いづくにて死に候とも、墓をばみのぶのさわ（沢）にせさせ候べく候」という遺言状に示されている如く、滅後永遠に「身延の沢」を墓所と定められ、「永住の地」とされるに至っているのである。

四山四河に囲まれた身延は、釈迦仏・法華經を始め、十方の諸仏・守護の諸天が、めぐみを垂れ、天下りまします靈地であり、聖人の純粹に宗教的な「証の世界」でもあり、昼夜に感得されておられた「靈山」であったといえよう。

〔註〕

- (1) 『野村曜昌先生古稀記念論文集』の拙論「日蓮聖人の身延靈山考」―四山をめぐる―(三九五頁)を参照されたい。
- (2) 秋元御書 定遺 一七三九頁
- (3) 波木井殿御報 同 一九二四頁
- (4) 種福御振舞御書 同 九八六頁
- (5) 新尼御前御返事 同 八六四頁
- (6) 妙法比丘尼御返事 同 一五六三頁
- (7) 新池殿御消息 同 一六四四頁
- (8) 影山堯雄博士は『日蓮宗布教の研究』の中で、「身延疎開説」を「こう入道殿御返事」(九一四頁)から立てている。(三六頁)また茂田井教亨教授は『日蓮の行法観』の中で、身延疎開の理由を述べているが、その一つに蒙古が攻めてきた時の戦禍をよけるための「避難説」をあげている。(二七五頁)
- (9) 秋元御書 定遺 一七三九頁
- (10) 妙法比丘尼御返事 同 一五六三頁
- (11) 現在、身延山の近郷には、聖人によって教化され宗を改めた寺院も多く、往時を物語っている。町内「寺誌」参照。
- (12) 上野殿御返事 定遺 一五七二頁
- (13) 早河については、武田信玄の頃、「保の金山」と称される金鉱もあり、現在採掘の跡も残されている。
- (14) 妙法比丘尼御返事 定遺 一五六三頁
- (15) 上野殿御返事 同 一五七二頁
- (16) 秋元御書 同 一七三九頁
- (17) 光日房御書 同 一五五頁
- (18) 日本・中国を問わず、戦国時代の武将等が、築城に際し自然の山河を利用した例は、枚挙にいとまなき通例であった。
- (19) 秋元御書 定遺 一七三九頁
- (20) 妙法比丘尼御返事 同 一五六三頁
- (21) 同 同 一五六四頁

日蓮聖人と身延の環境(上田)

日蓮聖人と身延の環境（上田）

- (22) 芋一駄御書 同 一五五〇頁
- (23) 『身延山史』 一二頁
- (24) 大井莊司入道御書一一四三頁。松野殿女房御返事一六五一頁。秋元御書一七三八頁。尚、『大崎学報』の第一四三号、拙論「身延山と天台山」を参照されたい。
- (25) 「今年一百よ人の人を山中にやしなひて、十二時の法華經をよましめ談義して候ぞ。」（曾谷殿御返事一六六四頁）
- (26) 身延山御書 定遣 一九一五頁
- (27) 波木井殿御報 同 一九二四頁

日蓮聖人の三世観

奥　野　本　洋

日蓮聖人は、ご自身の生涯を考えられるとき、この世に生を受け、生死輪廻を繰り返してきたが、未だ仏法の為、法華経の為には、その生命を一度も捨てずという思いと、誹謗正法の罪を反省する強い思いがそこにはあったと思われる。誹謗正法の罪を消すことと流罪死罪にあうことの関連性を考えていく時、過去・現在・未来の三世にわたる日蓮聖人ご自身の身の上が浮かびあがってくる。

現代とはちがい、大聖人の生活された鎌倉時代には「後世をおもう」ことは重大な問題であり、だれもが関心をいだくところであつた。日蓮聖人も大きな関心をもっていたにちがいない。現代は、医学の発達により内臓移植も行なわれる時代であり、日一日と科学の進歩は目をみはるものがあるが、今日もなお「後世をおもう」事は最重大問題であると思う。私は以前『棲神』に、僧侶は檀信徒の葬儀を行ない引導をわたしているが、自分自身の死について真剣に考えているのだろうかということを書いたことがある。自身の死について真剣に考え、真剣に生きるところに、日蓮聖人が体得された永遠の生命を感じとることが出来るのではないだろうか。日蓮聖人の遺文中から、その三世観を考えてみたい。

一、無常と六道輪廻

まず、持妙法華問答鈔中に、この世の無常について次のようにある。

昨日が今日になり、去年の今年となる事も、是期する処の余命にはあらざるをや。……臨終已に今にありとは知ながら、我慢偏執名聞利養に著して妙法を唱へ奉らざらん事は、志の程無下にかひなし……思へば一夜のかりの宿を忘れて幾くの名利をか得ん。(P二八三)

ここで聖人は、今生に生を受けながらつまらぬ事に執著し、大事なことを忘れていると警告し、「須く心を一にして南無妙法蓮華經と我も唱へ、他をも勸んのみこそ、今生人界の思出なるべし」(P二八五)と眞の生きがいについてふれられる。聖愚問答鈔上には、生死無常について、

夫生を受しより死を免れざる理りは、賢き御門より卑き民に至るまで人ごとに是を知といへども、実に是を大事とし是を歎く者は、千万人に一人も有がたし、……我等無始より已来、無明の酒に酔て六道四聖に輪廻して、或時は焦熱大焦熱の炎にむせび、或時は紅蓮大紅蓮の氷にとぢられ、……今度苦生死のきづなをきらず、三界の籠樊を出さらん事かなしかるべし……(P三五〇)

と生死輪廻の繰りかえしをここで断ち切るべきだと述べられ、「吾最第一の法を知れり」(P三五二)とその輪廻を断ちきる術を心得ているといわれる。

おもうに、このはかない生命を妻子眷族の爲には捨てても仏法の爲、法ヶ經の爲にかけたことがあったらうかとふりかえてみるに、

夫一劫受生の骨は山よりも高けれども、仏法の為にはいまだ一骨をもすてず。多生恩愛の涙は海よりも深けれども、尚後世の為には一滴をも落さず。(P三八一 聖愚問答鈔下)

とある。日蓮聖人の生き方、生涯を通しての方針が語られているのが次の御書ではないかと思う。

世間に人の恐るゝ者は火炎の中と刀劍の影と此身の死するとなるべし。牛馬猶身を惜む。況や人身をや。類人猶命を惜む。何況^な壯人をや。……身命を捨る人他の宝を仏法に惜べしや。……世間の浅事^{あさ}には身命を失へども、大事の仏法などには捨る事難し。故に仏になる人もなかるべし。(P六一一 佐渡御書)

はかない生命であるが、かけがえのない身命である。その何にもかえがたい身命をつまらぬ事につかうのではなく、本当に尊い事に用いることが、一大事といわれるのである。

余命いくばくならず。いたづらに曠野にすてん身を、同は一乗法華のかたになげて(P四五九金吾殿御返事)とも言われた。本当に尊いことの為とは、法華経の為に命をかけることであると聖人は考えられた。

夫無始の生死を留めて、此度決定して無上菩提を証せんと思はば、すべからく衆生本有の妙理を觀ずべし。衆生本有の妙理とは妙法蓮華経是也。(P四二 一生成仏鈔)

と述べられているし、船守弥三三郎許御書中には、

我等衆生無始よりこのかた生死海の中にありしが、法華経の行者となりて無始色心本是理性、妙境妙智金剛不滅の仏身とならん事、あにかの仏にかわるべきや。過去久遠五百塵点のそのかみ、唯我一人の教主釈尊とは我等衆生の事なり。(P二三〇)

といわれる。

日蓮聖人の三世観（奥野）

無常観を考え、生死輪廻の縛から離れると教えるのは、日蓮聖人一人ではなく、仏教界の中には、種々の教えがあった。しかし、それらは仏教の外道学であり、それ故に、このような濁世の時代になってしまったと嘆かれる。

然れば仏道を習ふといへども、心性を観ぜざれば全く生死を離るゝ事なきなり（四三 一生成仏鈔）と述べ、心の目を開く教えでなくてはならないといわれるのである。

二、立正安国論の事

日蓮聖人は、「守護国家論」⁽³⁾に引続き、「立正安国論」を書かれ、北条時頼に上申に及ぶことになる。その内容は、「世がみな正法にそむき、人悉く悪法に帰している為に、善神が国を捨て、種々の災難が続出しているのだ」というものであった。そしてその悪法の根源が、とりもなおさず法然の念仏であった。善無畏三蔵鈔には。

当世はことに善導法然等が邪義を正義と思^てて浄土の三部経を指南とする故に、十造る寺は八九は阿弥陀仏を本尊とす。在家出家一家十家百家千家にいたるまで持仏堂の仏は阿弥陀也。（P 四六九）

と示され、日本国中の信仰が阿弥陀仏中心になっていっていることを嘆かれている。そして、まずはその念仏宗を諫曉することが第一と考えられた。一谷入道御書には、

阿弥陀仏は十万億のあなたに有て、此娑婆世界には一分も縁なし。……但日蓮一人計此事を知りぬ。命を惜て云はずば国恩を報ぜぬ上、教主釈尊の御敵となるべし。是を恐れずして有のままに申^ならば死罪となるべし。

（P 九九三）

と述べられている。又、妙法比丘尼御返事中には、

日本国には誰か法華經と釈迦仏をば訪すべきと疑ふ。……………此日本の国、人ごとに阿弥陀堂をつくり、念仏を申す。其根本を尋れば、道綽禪師、善導和尚、法然上人と申三人の言より出でて候。……………未有一人得者、千中無一、捨閑閑拋等云云。……………ことに法華經と釈迦仏を捨まいらせよとすゝめしかば、やすきまゝに案もなくばらばらと付候ぬ。(P一五五六)

と示してある如く、法然が道綽、善導のまちがった解釈により、聖道門の法華、真言を捨て、閉じ、閑き、拋ての教えを大衆が素直に信じ、正法を誹謗する罪をおのずと作り出しているのだと強く言われるのである。しかし、日蓮聖人の諫曉は、念仏に限ったことではなく、四箇格言にみられるように、禪宗、律宗、真言宗をも責めるのであるが、その中でも真言に対しての批難が強くなっていく。開目鈔中に、

天台真言の学者等、念仏・禪の檀那をへつらい、をつる事、犬の主にををふり、ねづみの猫をををるるがごとし。……………天台真言の学者等、今生には餓鬼道に墮、後生には阿鼻を招べし。(P六〇七)

と示し、聖道門を学んでいる天台・真言の学者が、何が正しく何が誤っているのかを知りながらも信徒にこびへつらいの態度を示していることを批難しておられる。日蓮聖人の心の中には、最澄が大乗戒壇建立を成し遂げたにもかかわらず、今の比叡山には阿弥陀堂がはびこり、伝教大師のお考えからそれた信仰がまかり通っている為に、このような世の中になっているのだとの気持が強くあらわれている。撰時抄中には、

法華經に真言すぐれたりと申人は、今生には国をほろぼし家を失ひ、後生にはあび地獄に入べしとはしりて候
(P一〇四五)

三三蔵祈雨事中には、

日蓮聖人の三世観(奥野)

日蓮聖人の三世観（奥野）

真言と天台との勝劣に、弘法・慈覚・智証のまどひしによりて、日本国の人々、今生他国にもせめられ、後生にも惡道に墮なり。（P一〇七〇）

と述べられている。そして、高橋入道殿御返事中には、

但皆人のをもひて候は、日蓮をば念仏師と禪と律をそしるとをもひて候。これは物、かずにてかずならず。真言宗と申宗がうるわしき日本国の大なる呪咀の惡法なり。（P一〇八八）

と示され、本尊問答鈔にも

然ば日本国中に数十万の寺社あり。皆真言宗也。たまたま法華宗を竝とも真言は主の如く法華は所従の如也。若兼学人も心中は一同に真言也。（P一五八〇）

といわれ、当初念仏を強く責められていた聖人が、後半では真言を第一に責むべき宗であるとされるに至っている。

三、見壞法者置不呵責は墮地獄

日蓮聖人は、衆生本有の妙理は法華經であり、今世の中にはびこるところの念仏はじめ真言に至るまでの諸宗は、正法をそしる教であること知った為に、世間に知らせようと辻にも立たれ、幕府をも諷曉されるが、それは、謗法の者を知っていてそれを言わねば自身も墮獄の罪をこうむるということを恐れられたのである。高橋入道殿御返事には次のようにみられる。

今日蓮日本国に生て一切経竝に法華經の明鏡をもて、日本国は一切衆生の面に引向たるに寸分もたがわぬ上、仏の記給し天変あり、地天あり。定て此国亡国となるべしとかねてしりしかば、……此事を知りながら身命をを

しみて一切衆生にかたらずば、我が敵たるのみならず、一切衆生の怨敵なり。必阿鼻大城に墮べしと記給へり。

(P一〇八六)

このことは、涅槃經に書かれている事であり、阿仏房尼御前御返事並びに曾谷殿御返事に見壞法者置不呵責の人は仏法中怨であり、無間地獄疑いない大罪の者であることが述べられている。正法をそしめる者は謗法罪で墮獄であり、又、それを知ってだまっている者も同罪にて阿鼻獄へ墮つるといわれるのである。謗法の者を責めることは、ひいては自分の身にも流罪・死罪が競ひおこりくることはまちがいないことである。

四、ご自身の謗法

日蓮聖人自身に謗法の罪がなかったかといえ、聖人は清澄山に登り出家得度した折は、口に念仏を唱えていた一時期があった。現世ばかりでなく過去にもその科、罪はあったはずである。生死一大事血脈鈔中には、

過去に法華經の結縁強盛なる故に、現在に此經を受持す。(P五二三)

とあり、法華經との良い宿縁があったことを述べているが、佐渡御書中には、

日蓮も又かくせめ(責)らるゝも先業なきにあらず。……宿業はかりがたし。……我今度の御勘気は世間の

失一分もなし。偏に先業の重罪を今生に消して、後生の三惡を脱れんずるなるべし。(P六一四)

とあり、又、

日蓮も過去の種子已に謗法の者なれば、今生に念仏者にて数年が間、法華經の行者を見ては未有一人得者若干中無一等と笑し也。今謗法の醉さめて見れば、酒に酔へる者父母を打て悦しが、酔さめて後歎しが如し。(P六一)

日蓮聖人の三世観(奥野)

五）

ともいわれるのである。日蓮聖人の一生を動かしたあのエネルギーは、この謗法の罪を強く感じ今生にその罪を消さんが為に生きられたところから出て来ているのではなからうか。若き時代に書かれた顕謗法鈔には、「八大地獄の因果を明し、無間地獄の因果の軽重を明し、……五逆罪より外の罪にて無間地獄に墮ることがあるのかとさぐっていくと、それは誹謗正法の重罪があると述べられている。」（P二五四～五取意）その謗法の重罪をいかに消しさり、後世の墮獄をのがれる為には何をすべきかが聖人の大きな課題であった。

五、身軽法重のこと

聖愚問答鈔には、

汝実に後世を恐れば、身を輕しめ法を重ぜよ。是を以て章安大師云、寧喪^{フトセ}身命^ヲ不^レ墮^レ教者^ヲ身輕法重死^ハ身弘^シ法^ヲ。此文の意は身命をばほろぼすとも正法をかくさざれ。其故は身はかるく法はおもし。身をばころすとも法を

ば弘めよと也。（P三八四）

とあり、身軽法重のことが語られている。後世を恐ればとは墮獄をのがれる為にはということであり、その為には身命をおしまぬほどの心をもちなさいということである。この身軽法重の考え方は、日蓮聖人のご生涯を通して持たれたもので、その生き方の根底にいつもあったものと思われる。佐渡御勘気鈔の中で、

本より学文し候し事は仏教をきはめて仏になり、恩ある人をもたすけんと思ふ。仏になる道は、必ず身命をすつるほどの事ありてこそ仏にはなり候らめと、をしはからる。既に經文のごとく、惡口罵詈、刀杖瓦礫、数数見損

出と説かれて、かゝるめに値候こそ法華經をよむにて候らめと、いよいよ信心もおこり、後生もたのもしく候。

(P 五〇〜一)

と述べられているように、日蓮聖人の生きかた、生きがいというものが、まさに經文にてらされたものであり、周囲の人々はどうか知らぬが、ご自身にとって理想的な生き方が、そこにはあったのではなからうか。さらに開目鈔には、

日本国に此をしれる者、但日蓮一人なり。これを一言も申出^しずならば父母・兄弟・師匠・国王^王・主難必来^来べし。いわずば慈悲なきにたりと思惟するに、法華經・涅槃經等に此二辺を合^あ見るに、いわずわ今生は事なくとも、後生は必無間地獄に墮^おべし。いうならば三障四魔必競起るべしとしぬ。(P 五五五)

と示され、報恩抄には、

今度命をおしむならば、いつの世にか仏になるべき、又何なる世にか父母師匠をもすくひ奉^たべきと、ひとへにをもひ切^きて申始^はめしかば、案にたがはず、或は所をおひ、或はのり、或はうたれ、或は疵をかうふるほどに……

(P 一三三七)

ともいわれるように、どうすればどうなるという因果關係については日蓮聖人はよくご存知であった。現世に難を受けたくないと思えば正直に知っている事をしゃべらず黙していればいいわけだが、それでは後世が心配である。後世を第一に考えれば、今生には身命をすつるほどの難、苦しみがそこにはあらわれるはずである。そこで法にてらしあわせての行動をとられたわけである。秋元御書中に、「過去遠々劫より今に仏に成らざりける事は、加様の事に恐^{おそ}て云出^いさざりける故也。」(P 一七三八)と言われるが、今回、「我不愛身命但惜無上道、身輕法重死身弘法」の精神

で生きなければ、又前世に体験しているように生死輪廻の糸をたち切れないのであらう。

六、現世安穩・後生善処

開目鈔の最後のお言葉に次下の如く述べられている。

日蓮が流罪、今生小苦なればなげかしからず。後世には大楽をうくべければ大に悦し。（P六〇九）

今生の流罪・死罪は大難であるはずであるが、後生の事を考える時、それは小苦であるといわれる。来世のよろこびを得るには、今生に過去謗法の罪等を消さねばならぬの意識が強くあらわれている。そして、今生の値難さえも苦とは考えない心がまえをもたれている。祈禱經送状には、

付其法華經の行者は信心に無_レ退轉_二身無_レ詐親_二一切法華經に任_二其身_二如_二金言_二修行せば、慥に後生は不_レ及_レ申
今生も息災延命にして勝妙の大果報を得、広宣流布之大願をも可_二成就_二也。（P六八九）

日蓮聖人にとって、後世のことを考えることは現世とは切っても切れないことなのである。後世は現世にありと考えられるのである。呵責謗法滅罪鈔に、

過去の謗法、我身にある事疑_レなし。此罪を今生に消さずば、未來争か地獄の苦をば免るべき。過去遠遠の重罪をば何にしてか皆集て、今生に消滅して、未來の大苦を免れんと勘_レしに……日蓮を怨み、或は頸を刎、或は流罪に行ふべし。度度かゝる事出来せば無量劫の重罪一生の内に消_レなんと謀たる大術（P七八〇〜一）

といわれるように、重罪をこの一生の内に消したいというのが聖人の願いであり、今生を生きたという思い出になるのであらう。その想い出は、ただ単に生きたということではなく、釈尊の因行果徳を自然に譲り受けるという即身成

仏の教えを自身がこころみられ、後の世の我々に残されたのである。

即身成仏と申法門は、世流布の学者は皆一大事とたしなみ申事にて候ぞ。就中、予が門弟は万事をさしをきて此一事に可^レ留^レ心也。建長五年より今弘安三年に至るまで二十七年の間、在々処々にして申宣^レたる法門繁多なりといへども、所詮は只此の一途也。(P一七九六妙一女御返事)

といわれる。此の一途即ち即身成仏の法門は、墮獄の道をふさぐ法門であり、如説修行鈔でいう「今生には不祥の災難を払ひ長生の術を得」(P七三三)の現世安穩の教えなのである。四条金吾殿御返事には、

法華經を持奉より外に遊樂はなし。現世安穩・後生善処とは是なり(P一一八一)とある。

川添昭二氏はその著『日蓮』の中で、「日蓮は求法と護法がもっともきびしく交錯するところに、その命をおいていたのである。死を堵した謗法断罪の戦闘的宗教者の姿がここにあった」と述べられているが、権力等にもおしけず、正法流布に命をささげられたその生涯は、過去・現在・未来の三世をすべて、お見通しであったのだろう。撰時抄に云く、

外典云、未萌をしるを聖人という。内典云、三世を知を聖人という(P一〇五三)

日蓮聖人が三世をすべて知っていたというのは、それは「釈迦如来の御神我身に入^レかわらせ給^レけるにや。我が身ながらも悦び身にあまる。(P一〇五四)ということがあればこそ出来たことなのだろう。

◎(一)内頁は昭和定本遺文を示す。

〔註〕

(1) 同じような表現が次の御書にもみられる。聖恩問答鈔上P三五八には「朝有紅顏、誇世路、夕為白骨、朽郊原」、聖恩問答鈔下P三八五には、「悲哉、生者必滅の習なれば、設ひ長寿を得たりとも、終には無常をのがるべからず。今世は百年の内外の程を思へば夢の中の夢也。非想の八万歳未、免無常。切利の一千年も猶退没の風に破らる。況や人間閻浮の習は、露よりもあやうく、芭蕉よりもろく、泡沫よりもあだ也。……若此道理を得ば後世を一大事とせよ。」又、松野殿御返事P一二六八には、「但晝夜に今生の財をのみ思ひ、朝夕に現世の業をのみなして、仏をも敬はず、法をも信せず。無行無智にして徒らに明し暮して、閻魔の片庭に引迎へられん時は、何を以てか資糧として三界の長途を行き、……」とある。

(2) 大井莊司入道御書P一二四三には、「如是捨置一劫が間の身骨は、須弥山よりも高、大地よりも厚かるべし。惜き身なれども、云に甲斐なく奪れてこそ候しか。然ば今度為法華經二身を捨、命をも奪れたらば、無量無數劫の間の思ひ出なるべし、と思ひ切給べし。」とある。

(3) 守護国家論P九〇に、「予歎、此事間造三卷書、願選撰集、謗法緣起、名号守護国家論。」とある。

(4) 阿仏房尼御前御返事P一一〇八・九には、「涅槃經云、若善比丘見壞法者、置不呵責、驅遣舉処。当知是人、弘法中怨。若能驅遣、呵責舉処、是我弟子、真声聞云、此經文にせめられ奉て、日蓮は種種の大難に値といへども、弘法中怨のいましめを免んために申也。」曾谷殿御返事P一二五四には、「涅槃經云、若善比丘見壞法者、置不呵責、驅遣舉処。当知是人、弘法中怨。若能驅遣、呵責舉処、是我弟子、真声聞也云云。此文の中に見壞法者の見と、置不呵責の置とを、能々心腑に可染也。法華經の敵を見ながら置てせめずんば、師檀ともに無間地獄は疑なかるべし。」とある。

(5) 種種御振舞御書P九六二には、「わずかの小島のぬしら（主等）がをどさん、をち（恐）ては閻魔王のせめ（責）をばいかんがすべき。」とあり、弥源太入道殿御消息P一五四九には、「恐れて不云。是は今生を重して後生は軽する故也。されば現身に彼寺の故に亡國すべき事当りぬ。日蓮は度々知て日本国の道俗の科を申せば、是は今生の禍、後生の福也。」とある。

(6) 清水書院『日蓮』P八三

(7) 聖人知三世事P八四二「聖人と申は委細知三世、云聖人。儒家三皇・五帝、三聖、但知現在、不知過去。外道知過去八万・未來八万。一分聖人也。小乗二乘過去未來、知因果。勝於外道聖人也。小乗菩薩過去三僧祇劫。通教菩薩過去經三

歷劫摩訶劫。別教菩薩二位中多俱低劫知過去。法華經迹門過去演說三千塵点劫。一代超過是也。本門五百塵点劫。過去遼遠劫演說之又宣傳未來無數劫事依之案之委知過去聖人本也。」とある。

金網集の検討

——浄土宗見聞上・下について——

中 條 暁 秀

(一) 金網集について

金網集は身延二祖日向（一二五三—一三二四）が、宗祖晩年の身延山での講義を聴聞・記録し、自ら見聞するところを追加して、これを諸宗破立・問答用意の大綱の心得たらしめるために、広く諸宗の經・論・釈・疏の文言を渉猟して、これを例えば「華嚴宗見聞」・「真言宗見聞」等と諸宗に配して整理編輯して、『金網集』と題されたものである。⁽¹⁾

古来より身延門流の秘書として重んぜられた有名なもので、現存の写本は身延三世日進・四世日善、及び日王丸等の手によってなり、また、中山門流では三世日祐の弟子分である等覺院日全（——一三四四）その他の人々によって筆写された。その時期は嘉暦から建武の頃、すなわち、日向入寂の正和三（一三二四）年から、十四・五年（二十二・三年）の後に、多くの人々によって書写されているものである。⁽²⁾

日祐の『本尊聖教録』には「金網集 十帖」（宗全一—四二二頁）・「金網集 十帖抄」（同）と記し、茂原妙光寺四世日海の『初心行者位見聞』には「日向御書 十帖」（写本立正大蔵・第二一ノ一九頁右）と記し、古来十巻本

金網集の検討（中條）

であつたことが知られるが、現今の金網集は十四帖となつてゐる。これは調卷の異なりと同時に他の書目が加わつたためと考えられてゐる。³⁾

周知のように金網集は、宗祖直弟の著作としては最も大部のものであるが、金網集が何ゆゑに編まれたかは不明である。ただ宗祖が再三にわたつて『一代五時図』・『一代五時鶏図』等を図示されてゐることから見て、恐らく金網集述作の縁由は『日蓮宗事典』⁴⁾も指摘するように、『一代五時図』等に基づく積尊一代の教説の位置づけと、各經典を依経とする各宗の位置づけ、等を継承することにあつて、それをさらに綿密にして、諸宗の主張を明瞭にすることが、その主眼であつたと考えられる。すなわち、『一代五時図』等が華嚴・阿含・方等・般若・法華涅槃の五時教判を中心として、それに対する各宗の配当を図示するのに對し、金網集は各宗を柱として、その宗の依経、依論、祖師、三國相伝などについて縷説し、その特徴的教義を掲げてゐる。⁵⁾要するに、金網集は諸宗の破折もさることながら、各宗の主張の紹介に重きが置かれてゐるという点が注目される。つまりそれは、諸宗の破立の素材として金網集が編まれた、と解すべきであらう。

ところで、金網集には宗祖の遺文と共通する文がかなり散見される。すなわち、『法華真言勝劣事』及び『真言見聞』が、金網集の「真言宗見聞」と、『本門戒体抄』が金網集の「小乗三宗見聞」と、それぞれ全面的に共通する。そして、例えば定遺統編所収の『真言宗見聞』の約八割、曾て身延山に存した『祈禱抄』の後半部分、同じく身延曾存の『聖密房御書』の中程の約九百字が、金網集と共通するのである。その他、類似乃至僅少部分共通のものは数多く存する。⁶⁾

加えて、宗祖滅後の上代には、金網集と基盤を共通する典籍が数点存し、特に日金の『法華問答正義抄』（写本立

正大蔵)は、金網集を「久遠寺抄」・「久遠寺御抄」と呼んで重視しているのである。⁽⁸⁾

なお金網集の「真言宗見聞」と『法華真言勝劣事』・「真言見聞」の二書との関連については、宮崎英修博士が『不受施派の源流と展開』に詳述され、⁽⁹⁾浅井円道博士は金網集の「真言宗見聞」を論の中心に据えて、遺文・金網集・法華問答正義抄の真言批判の素材についての対比を『大崎学報』一三五号に論究され、⁽¹⁰⁾金網集の「小乗三宗見聞」と『本門戒体抄』との同異については、宮崎先生の古稀記念論文集所収の拙稿を、⁽¹¹⁾それぞれ参照願いたい。

(二) 「浄土宗見聞」上・下の検討

宗全一三卷所収の金網集第四「浄土宗見聞」上、第五「浄土宗見聞」下、の内容項目は左の表(一)の通り、上が十一、下が二十三の三十四項目である。

表(一)

第四卷 浄土宗見聞		(宗全一三卷の頁数)
(上)		
1、浄土宗三經一論事		一一〇
2、浄土宗祖師事		一一〇
3、血脈事		一一一
4、無量壽經(卷上)		一一一
5、阿弥陀經		一一三
6、觀無量壽經		一二四

金網集の検討(中條)

金綱集の検討（中條）

7、散善義（善導）	一二九
8、往生礼讃（〃）	一三五
9、観念法門（〃）	一三六
10、玄義分（〃）	一三九
11、選択集（法然）	一四一
奥書	一五七

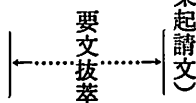
要文拔萃

第五卷 浄土宗見聞

（下）

1、法体過失事	一五八
2、未顕真実事	一六〇
3、祖師謗法事（タイトルのみ）	一六三
4、發轡法師難行易行事	一六四
5、同難破事	一六四
6、道綽禪師聖道浄土事	一六七
7、同難破事	一六八
8、善導和尚立正雜二行事	一六九
9、同難破事	一七〇
10、法然門弟等諸說事	一七二
11、法華經与観経前後事	一七五
12、法華弥陀与観経弥陀一異事	一七七

13、天台念仏事	一八一
14、善光寺阿弥陀仏違目事	一八六
15、慧心僧都並永観律師事	一九〇
16、法然事（略歴のみ）	一九〇
17、浄土宗七箇制誠（七箇条起請文）	一九一
18、善導和尚遺誠	一九三
19、称名問答集	一九四
20、大勢至菩薩經	一九六
21、首楞嚴經	一九七
22、浄土宗立義事	一九八
23、念仏者所追事	二一四
奥書	二二一



本来ならば、その内容の逐一を述べねばならぬであらうが、今は控える。ただし、上・下二巻について大雑把に言えば、上は浄土宗の依経・依論の要文摘萃で、下は浄土三師の主張の紹介とその難破、以下浄土家に関する素材の提供である。

拙稿は、三十四項目中に引かれる経論釈とその吟味、宗祖の念仏破の次第とその比較、そして、破立の素材の一つとして『浄土初学抄』が用いられている。の三点に問題を絞り込み、考察するものである。

なお以下少しく論の展開を試みるにおいて、金綱集の対浄土宗観の根底にあるものは、下の1、「法体過失事」・2、「未顕真実事」中に象徴されるところの権実判に立ち、最澄の『照権実鏡』の「方便説^{ノナリ}。故暫用後捨^{ニ、ヒテムルナリ}」（伝全

金網集の検討（中條）

二一七頁）を援引して、浄土三部經を方便權教と判ずるという、いわゆる爾前無得道論にあることを前もって念言するものである。

(a) 引用經論釈とその吟味

諸宗の破立の素材として金網集が編まれたと前に述べたが、浄土宗見聞上・下には浄土宗関連の典籍がほぼ網羅され、膨大な書冊が引用されている。今、その主たるものを挙げると、まず浄土三部經、法華經の方便・分別功德・藥王の三品、無量義經、涅槃經、報恩經、鼓音声經、平等覺經、不思議諸仏所護念經、無量壽觀行供養儀軌、往生論、十住毘婆沙論、往生論注、安樂集、善導の五部九卷の書、文句、玄義、止觀、弘決、文句記、大論、觀智儀軌、法華三昧懺儀、十疑論、起信論、西方要決、群疑論、慈雲伝、靈応伝、照權実鏡、日本書紀、五祖伝、往生伝、選択集、一期物語、唯信抄、往生拾因、他、表（一）の項目の典籍等々である。

そして、引用經論釈を丹念に検すると、ほぼ正確に記され、現時点未検索なものは、閻王懺悔經、慈雲伝、四天王寺日記、聖徳太子伝、表（一）の下の18、・19、・20、等である。

これらの中、遺文に見られぬものは、今いう未検索な典籍と不思議諸仏所護念經、無量壽觀行供養儀軌、唯信抄（聖覺の名は引く）等である。

ところで、宗祖の弘教の基本姿勢は折伏にあって、その教学の特色の一つに充分に吟味された經論釈等を引用して、自説の援証とする文証主義が極めて旺盛であることは周知の通りで、かかる姿勢は金網集にも貫かれている。すなわち、道綽が『安樂集』に引く大集經の月藏分の文と、智顗撰といわれる『浄土十疑論』との吟味態度を見れば明瞭である。

一に、宗祖は『一代五時図』（定遺二二八四頁）・『和漢王代記』（同二三五四頁）の図録二書に、「安樂集云、大集月藏經云、我末法時中億々衆生起行修造未^レ有^二一人得者^一」当今末法是五濁惡世、唯有^二淨土一門^一可^レ通入^二路^一と述べるに留め、その吟味はない。しかれば、金網集はというと、表（一）の下の7、「道綽難破事」に、「此文都大集經無^レ之、其^レ上文言可^レ有^二樣ナシ^一、……此師之誤」（二六九頁）と諭し、日全の『法華問答正義抄』は金網集に準じて、「有^二月藏經何処^一」（七頁ノ裏）と決め、行学日朝に至ると「月藏經ニ今ノ文無^レ之、憶説也」（宗全一五一八六頁）との断を下すのである。

因に淨土家にあつては、大集經のかかる一文について、三祖良忠が『選択伝弘決疑抄』に「此^レ取意ノ文ナリ」（淨全七一—九五頁）との言で、以下この取意説を踏襲している。⁽¹²⁾

次に、天台智顗の『淨土十疑論』についてであるが、宗祖は『一代五時繼図』の「天台念仏事」中に、「十疑第四云……」（定遺二四三九頁）として本書を引用している。いうまでもなく『淨土十疑論』は、往生淨土に関する十箇の疑問を掲げ、それに回答を示して西方往生を勧めたもので、古来智顗の真撰であると信じられて来たが、現在では後代の仮托の書であることが学界の定説となっている。⁽¹³⁾なお偽作説が定着する迄の紹介及びその背景等については控えるが、かかる偽作説を最初に唱えたのが、法然と時代を同じうした叡山の宝地房証真である。証真是『法華玄義私記』の巻五の末に、⁽¹⁴⁾
(1) 智顗より後出の玄奘訳の『阿毘達磨雜集論』を引く事、
(2) 『西域記』によって、世親・師子覚等の旧話を転載するという事、の二点を指摘して、智顗真撰説に疑問を投げかけたのである。

翻って、金網集は下の13、「天台念仏事」中において、恐らく『法華玄義私記』からの取材であらうが、指摘の二点を厳しく吟味して、「今云十疑ニ一論一伝ヲ引ケリ俱ニ新訳也、大師之御在生之時無^レ之、如何可^レ被^レ引乎、……」

金網集の検討（中條）

・・・・不審無極者也」（一八六頁）と結んで、智顗仮托説すなわち偽作説を力説するのである。
因に、良源の『極楽浄土九品往生義』⁽¹⁶⁾、源信の『往生要集』⁽¹⁷⁾、法然の『浄土初学抄』⁽¹⁸⁾等々には、十疑論が重用されている。

(b) 念仏破の次第と金網集

「念仏無間、禪天魔、真言亡国、律国賊」とは、宗祖の諸宗破折を標語化した成句で、「四箇格言」として有名である。

今は、宗祖の念仏破の次第を一瞥して、金網集と比較する。

まず『南条兵衛七郎殿御書』（定遺三二六頁）・『四条金吾殿御返事』（同六六三頁）・『妙法比丘尼御返事』（同二五五三頁）等によれば、幼少の頃は宗祖も弥陀念仏を信仰していた、との述懐がある。

二に、その弥陀信仰と訣別していたという典拠が、二十一歳の処女作の『戒体即身成仏義』（同一一二頁）である。

三に、正嘉二年三十七歳の『一代聖教大意』（同七四一五頁）は、未だ浄土宗の祖法然を批判する迄には至っていない。

四に、宗祖の法然批判の初出は正元元年三十八歳の『守護国家論』で、その序文（同八九九〇頁）にも示されるように、専ら法然の著の『選択集』を破折するための書で、謗法の書と決せられている。しかれば、何ゆえに宗祖は謗法の書と断定されたのか。定遺一〇四頁・一〇七頁によれば、それは浄土三師及び源信は、法華真言を捨開闢の對象から除外したにもかかわらず、法然は「準之思之」して、法華真言をも難・聖・雑の中に含め判じたところに謗法の根源あり、と断ぜられている。当然のごとく本書の批判の對象は法然であって、浄土三師には及んでいない。な

お『災難対治抄』(同二六七頁)・『立正安国論』(同二二四―五頁)・『一代五時図』(同二二八―五頁)等は、『守護国家論』の分域内の書で、法然破である。

五に、浄土三師に対する批判の開始は、弘長二年四十一歳の身延曾存の『願勝法抄』で、「曇鸞・道綽等の聖道浄土・難行易行・正行難行は、源と十住毘婆娑論に依^レ。彼本論に難行の内に法華真言等を入^レと謂は僻案なり。論主の心と論の始中終をしらざる失あり。」(同二七〇頁)と、述べられるのがそれである。つまり浄土三師が龍樹の意を曲解して、難行道の中に法華真言を摂入したとするの意である。したがって、これ以降宗祖は、法然は勿論のこと浄土三師批判を色濃くすることこそあれ、撤回されることはない。以下宗祖は、「念仏法華一体義」、「天台宗の念仏に対する批判」、「天台・伝教の念仏」、「恵心の往生要集」、「佐渡以降の念仏批判の展開」、「念仏・真言両批判の軽重」等々についての展開を試みられているが、今は略す。なおかかる件については、浅井円道先生の「法然房源空と宗祖日蓮」・「宗祖対法然房」⁽¹⁹⁾中に詳述しておられる。

さて、叙上の念仏破の次第を踏まえて金網集を披見すると、

(1) 金網集は鸞・綽・導の浄土三師が法華を難・聖・雑の中に摂入するか否かについて、表(一)の下4、5、6、7、8、9、中に展開され、その回答はそれぞれの「難破ノ事」中に説示されている。曇鸞は「若除^レ法華經、云筆無^レ之者、以^レ妙經、入^レ難行道^ニ事^ハ曇鸞之意明^シ」(一六五頁)と、道綽は「浄土往生之經ヲ除^レ外ヲ皆攝^ニ聖道^ニ云事、道綽意明^シ」(一六八頁)と、善導は「善導ノ意、難行入^ニ法華經等^ニ事分明也、……善導天魔也」(一七〇―一頁)との結である。

(2) 金網集にあつては、宗祖が佐前にいう「正法ハ法華真言」との言は全くなく、「念仏真言等ノ謗法ハ……」

（一二二頁）との断である。

(3) 幼少期の弥陀信仰→その訣別→法然破→浄土三師破、の展開となる念仏破の年序的経過について金綱集は何ら語らない。

因に、日全の『法華問答正義抄』には「私云」として、「安国論不破三師但破法然也」（五一頁裏）との言を見る。

(4) 宗祖が法然に用いた、いわば謗法の代名詞「准之思之」の四字について、金綱集は全く語らず、ただ下の11、に「観経等ハ法華已前ト定ムル上ハ、……法然上人、観経之説誦大乘ノ句ニ法華経ヲ撰シテ、爾前経中何撰法華ト釈シ、観経等ハ法華以前之経タル事……経文朗然……今更不^レ可^レ有^ニ新義^一也」（一七七頁）との爾前無得道論に立脚しての言を見るのみである。

の四点が挙げられよう。

再言するようであるが、宗祖は念仏批判の対象として法然をその初期において大いに研究し批判し、初期日蓮教学樹立のための、いわば浅井博士の言を借りるならば、アンチ・テーゼとすらしておられた感がある。さすれば、金綱集には当然法然破、特に「准之思之」の四字考等の論断があつて然るべきであるのに存せず、一見奇異に感ずるところである。が、しかし、念仏破の次第を省略し、直ちに「浄土三師破」の展開を試みるという構成から見ても、その論及等は今更必要とせず、との判断のゆえからであらうか。

(c) 金綱集と浄土初学抄

「浄土宗見聞」上・下を通観していえることであるが、本書中最も頁数を割く項は、下の22、「浄土宗立義事」である。そして、注目すべきことは、この「浄土宗立義事」は遺文にも引かれず、かつ出典も明示されぬ法然著の『浄

土初学抄』を下敷として、成っているということである。

まず「浄土宗立義事」の構成をいえば、下の6、と同名の「道緯禪師聖道浄土事」という序を設け、それをさらに十一の細目にして、例えば難行道の文証はとの問いに十住毘婆沙論を掲げ、自力他力の文証如何として浄土十疑論を示し、三部経の例示あるや否やとして鎮護・法華の三部等の答を明かす、等々の問答往復がなされ、次いで表Ⅱ△b▽のように、「問、真言中明念仏往生乎」(二〇一頁)という真言宗から始まって成実宗に至る十二宗(ただし、禪宗は除く)に、『浄土初学抄』を下敷としたところの念仏往生の義を明かすための記述がある。

一方『浄土初学抄』とはその名がいみじくも示すように、法然が浄土宗入門者のための必読の書として著わした有名なもので、その内容は二段に分かれている。前段は浄土十疑論、西方要決、往生要集を用いて、諸宗の学者俱に念仏を修すべき旨を明示し、後段は華嚴・天台・三論・法相……四分律の十一宗(表Ⅱ△a▽を参照)の章疏目錄のおよそ一七〇部を列挙し、各宗の項に浄土宗徒としての必読の書を指摘・推奨して、諸宗の教系などを叙述しているものである。

金綱集の検討(中條)

表(Ⅱ)

△a▽ 浄土初学抄		△b▽ 浄土宗立義事	
一	華嚴宗	一	真言宗
二	天台宗	二	禪宗
三	三論宗	三	天台宗
四	法相宗	四	華嚴宗
五	地論宗	五	三論宗
六	摂論宗	六	法相宗
七	大乘律宗	七	地論宗
八	真言宗	八	摂論宗
九	成実宗	九	俱舍宗
十	俱舍宗	十	律宗
十一	四部律宗	十一	大乘律宗
		十二	成実宗

とすると、両者の同異、すなわち、『浄土初学抄』と金網集の「浄土宗立義事」との同異について、その一つの典型例として、表（Ⅲ）のごとく地論宗を以て示す。

表（Ⅲ）

「浄土宗立義事」

宗全一三卷二〇一頁

問、地論宗中明「往生浄土耶、答、不爾也、此宗依憑華嚴經疏七卷、涅槃經疏十卷、維摩經疏、勝鬘經疏、温室經疏、十地論疏七卷、大乘義章二十卷、白上難遠大師造也統高僧伝云、此宗章疏五十余卷云、此宗有^①兩家、一者南地、二者北地、南地宝意三藏也、其後慧光其弟子上統、其弟子浄影寺慧遠也、以此為^②祖師、北地菩提流支三藏、其後道^③願、以此為^④祖師、但日本三論宗之人、兼学此宗而不為^⑤別宗、浄影大師者自欣^⑥都率^⑦既生都率^⑧雖^⑨然別造^⑩無量壽經觀無量壽經疏^⑪而明^⑫極樂往生、但自宗所談者、教証一道六相円融等法門也、六相者、総別同異成壞之六相也、又大乘義章中多以^⑬四宗^⑭二釈^⑮法門淺深、四宗者、一者立性宗、二者破性宗、三者破相宗、四者顯実宗也、立性者毘曇之意也、破性者成実之意也、破相者諸大乘空無之義也、顯実者真如法界隨縁之義也、若人学^⑯地論宗^⑰不能^⑱通^⑲達六相四宗之法門^⑳者、慣^㉑自宗祖師慧遠大師、依^㉒所製之大經觀經等解釋、可^㉓入^㉔念仏往生之一門^㉕也、

（注）▽……………△ 浄土初学抄なし

『浄土初学抄』

石井教道編『法然上人全集』八三七〜八頁

地論宗

此有^①兩家。一者南地、二者北地、南地者以^②惠^③（慧）光而為^④祖師、北宗^⑤（地）者以^⑥道^⑦願^⑧而為^⑨祖師。就^⑩惠^⑪（慧）光^⑫有^⑬二十人大弟子^⑭。

南

寶意三藏 恵(慧) 光上統 浄影寺恵(慧) 遠恵(慧) 光律師之孫弟子

僧範 道憑等是也

北

菩提留支三藏 道寵(等)

花嚴經疏七卷

① 涅槃經疏十卷

② 無量壽經疏一卷

① 觀無量壽經疏一卷

① 維摩經疏(四卷)

① 勝鬘經疏(二卷)

① 温室經疏(一卷)

① 十地論疏七卷

① 大乘義章十四卷 已上恵(慧)遠、觀高僧伝云、中破五十卷、云々

日本(本朝)三論宗人兼三学此宗、立而之為別宗(也)。浄影大師者、自欣三都率既生都率。 (又)遺誠門徒、令修都率之業、因妓雖造觀經疏等、(而)愚慙不勸西方(也)。是則己所不欲勿施於人者、此謂歟。但(凡其)所談者、教証二道、六相円融等法門也。六相者、惣別同異成壞之六相也。又大乘義章之中、多以四宗(判)法門淺深。四宗者、一立性宗、二破性宗、三破相宗、四顯実宗也。立性宗者、毘曇意也。破性宗者、成実意也。破相(宗)者、諸大乘(經)空無相義也。顯実(宗)者、真如法界隨縁之義也。

(注) ▽……………△ 宗全なし

なお(1)……………は文の継続の意が示されよう。

(2) ①——から②——の部分が共通する。

金網集の検討（中條）

酷似していると見て差し支えないところであろう。以下少なからず出入はあるものの、禪宗（『大乘起信論』を援引）を除く十一宗の総てが、『浄土初学抄』を下敷として成立しているということである。⁽²²⁾

両者の細かな同異の検討等については、機会を改めるとして、しからば、金網集は何ゆえに『浄土初学抄』を援引されたのであろうか。いうまでもなくその一つは、破立のための素材の提供であろう。そして、誤解を恐れずにいえば、その二つは、例えばかの天台大師も臨終の利那には、西に向かつて心静かに念仏を口ずさみつつ瞑目されたという、『智者大師別伝』⁽²³⁾の記事等が常に念頭にあり、諸宗皆願求浄土を説く『浄土初学抄』に深甚なる興味を持たれたがゆえの、発露の一端であったことであらうか。

（三）むすび

以上極めて荒い論となつてしまつたが、よくくりとして拙論の要点を述べるならば、

（1）金網集の「浄土宗見聞」上・下中には、浄土宗関連の典籍がほぼ網羅され、その吟味も例えば「大集経月蔵分」の文、及び『浄土十疑論』等極めて正確である。

（2）金網集には、宗祖が示される念仏破の年序的経過、並びに宗祖が謗法の根源であるという「准之思之」等についての叙述はなく、浄土三師破の展開を大きく試みている。

（3）金網集の「浄土宗立義事」は、法然著の『浄土初学抄』を下敷として成っている。
等が挙げられよう。

「応永二十七年六月二十六日」の奥付けの有する「浄土宗見聞」上、そして、「嘉暦二年卯月十九日、申尅於^ナ久遠

寺ニ書シ写シ之ニ畢、早書之間、文字誤可三万多ニ歟、此則甚深無極御法門也、敢不_レ可_レ及ニ外見ニ也、可_レ秘可_レ秘」との奥書のある「浄土宗見聞」下、にはかかる問題が存するのである。

現在の自己の所信の一端を述べさせていただいた。ご叱正を乞うものである。

〔注〕

- (1) 宗全一三(例言一頁)参照
- (2) 宮崎英修氏『不受不施派の源流と展開』(三九頁)・「日蓮聖人遺文の文献学的研究」(三六六頁『近代日本の法華仏教』所収)、宗全一三(例言一頁五頁)、金網集のそれぞれの巻末の奥書を参照されたい。
- (3) 宗全一三(例言一頁五頁)を参照されたい。
- (4) 六五頁
- (5) 渡辺宝陽氏『日蓮宗信行論の研究』(一三五頁七頁)を参照されたい。
- (6) 拙稿「金網集の一考察」(四三九頁四〇頁『日蓮教団の諸問題』所収)を参照されたい。
- (7) 拙稿四四〇頁
- (8) 拙稿四三七頁
- (9) 三九頁四三頁
- (10) 四六頁六六頁
- (11) 四四二頁五〇頁
- (12) 仏教大系『選択集』(一五二頁六〇頁)を参照されたい。
- (13) 仏書解説大辞典(六一八九頁)、浄土宗大辞典(二二九六頁七頁)参照
- (14) 島地大等氏「天台の浄土十疑論」(二五九頁『六条学報』八号所収)、妻木直良氏「天台の浄土十疑論に就て」(三七六頁『六条学報』一〇〇号所収)、山本仏骨氏「安樂集と天台十疑論の交渉面」(二四六頁五七頁『真宗研究』二輯所収)等を参照されたい。
- (15) 日仏全二〇七頁(下)

金網集の検討(中條)

金網集の検討（中條）

- (16) 浄全一五―三〇頁
- (17) 恵全一―二三二頁
- (18) 法然上人全集八三二―三頁
- (19) 九九―一二九頁『法華文化研究』三号所収
- (20) 二二―四三頁『大崎学報』一二八号所収
- (21) 仏書解説大辞典（六一八〇―一頁）、浄土宗大辞典（二一三〇二―三頁）を参照されたい。
- (22) 他は省略する。
- (23) 大正藏經五〇―一九六頁（上）
- (24) 佐藤哲英氏『天台大師の研究』（六四―六頁）、石田瑞磨氏『浄土教の展開』（三〇―二頁）を参照されたい。

(I) 身延山短期大学々園

図書館建設起工地鎮祭奉行

昭和六十二年一月廿三日(金)午前十一時より身延山短期大学、境内旧東溪寮跡に於て、小雨をば降るなかで莊嚴盛大に地鎮式が奉行された。大導師・身延山法主岩間日勇親下(短期大学長)。副導師・身延山総務望月一靖親下(学園理事長)。同・身延山短期大学々頭宮崎英修先生。同・図書館長町田是正教授(建設委員長)。同・身延山経理部長中村義遵僧正(学園理事)。同・身延山布教部長上田本昌僧正(学園理事)。同・身延山法要部長永田寿親僧正(当日修法導師)。以下身延山修法師の中里悠光上人・玉田寛清上人・遠藤是淳上人・清水本彰上人・下里是豊上人・鈴木康雄上人等の出仕。学園短期大学々生諸君総出仕。本学助教中條曉秀先生進行役をつとめられ、地鎮堅牢を祈りて鎮入の儀を望月一靖理事長、次で設計監督堀池秀人都市建築研究所長、続いて建築施工者東急建設株式会社田中泰彦取締役の三氏に依り執行、大導師法主親下に依つて工事魔障無く工事円成が祈念された。

地鎮堅牢祭式の後、短期大学会議室に於て、祝宴に移った。

先ず学園理事長望月一靖総務様より図書館建築の目的と趣旨説明の挨拶、続いて堀池秀人都市建築研究所長より設計構造上の特色と機能についての説明挨拶、建築施工業者東急建設株式会社田中泰彦横浜支店長より工事完成への決意と祝意がのべられた。続き中村義遵経理部長の発声で祝杯をあげ、参席者一同互いに工事の完遂を念じつつ祝宴に入った。祝宴と懇親が和やかに進行、宴の締め括として町田是正図書館長より、建設委員長の重任を委嘱されたが気の休まる暇とてなく、工事落慶式典の日に笑顔となりたいとの挨拶、そして万歳三唱を以て当日の祝儀を終了した。

◇ ◇ ◇

此処で図書館建設について、昭和六十二年一月号「みのぶ」誌(身延山久遠寺刊)の巻頭に掲載されている岩間法主親下と望月総務親下のおことばの一端を転載紹介させていただきます、建設の重要性に就て、皆様の御諒解を得たいと思います。

◇岩間日勇法主親下御法話より◇

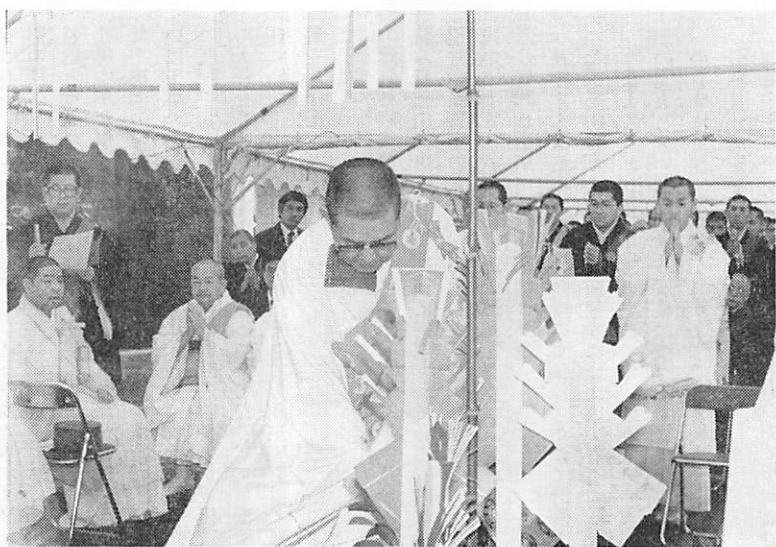
前略……身延山として今年度の事業は、かねて計画されていた身延山短期大学の図書館建設にいよいよ着工することとなりました。図書館は大学の生命です。講義も研究も、図書館の充実と深い関係があり、後ににつく生徒の養成にも布教師の育成にも深い関わりがあります。……後略……

◇望月一靖総務親下御挨拶より◇

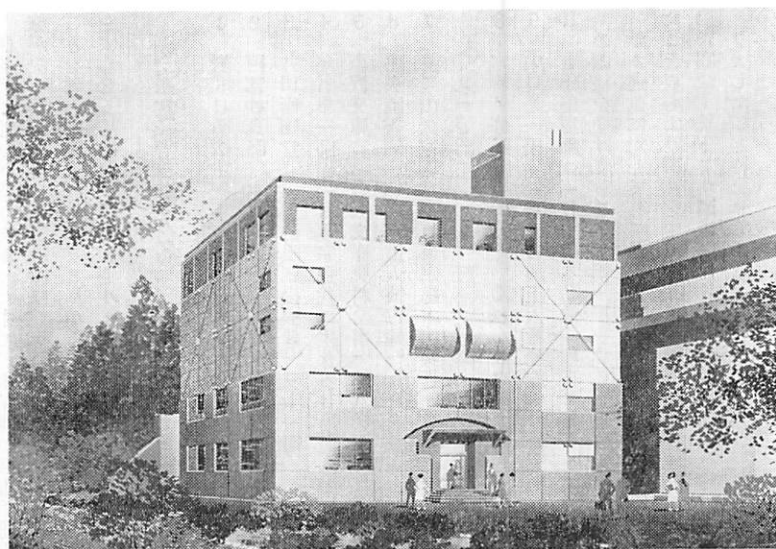
前略……この図書館の建設は身延山の大きな事業であります



図書館建設起工地鎮祭法味言上
大導師 岩間日勇法主祝下



地鎮堅牢祈念「鍬入儀」を執行する総務 望月一靖理事長
(写真提供 久遠寺熊王秀臣氏)



◇ 図書館完成（予想）偉容図 ◇

総延面積2,200㎡鉄骨鉄筋5階建。開架閲覧20,000冊。書庫130,000冊収蔵可。
設計監督一堀池秀人都市建築研究所 施工工事一東急建設株式会社横浜支店

す。……図書館は学校に所属させますが、広く法華経・日蓮聖人に関する書物、資料を集めることを第一目的として……宗祖棲神の地身延山から二陣三陣が輩出することを願ひ、真の祖山法華経信仰の中心地として行きたい。……図書館の建設は、いままて宗祖御報恩事業として皆様と御一緒に、立派な大きな竜を画いてまいりました。（大本堂建立と諸堂宇建立整備等々―筆者注）その竜に眼を入れることに相当します。どうかこの趣旨を御理解頂き文字通り画竜点睛となるべく応分の御援助が頂ければ幸いです。……後略……

このように両殿下によって積極的な御発声をいただくことは、身延山学園に奉職する者一同にとって感激であり、同時に建設の完遂と、その充実に意を用いる責務を痛感し、法器養成に尽精しなければならぬ覚悟新たなものがあります。身延山八十九世真乘院日康上人の強い発願であった学園図書館の建設が、現童岩間法主殿下・望月総務殿下へと継承御懇督の下に、学園教職員の渴望と同窓会諸聖の熱望とが愈々形となって現われる所となり、明年三月の竣工がいまやまたれる所となった。

（文責・町田）

（Ⅱ） 図書館だより

本年も図書献本運動に同窓生の各聖、有縁の方々より御高配と御高志を賜りましたこと、心より厚く御礼申し上げます。

図書館運動が盛りあがった中で、本学園の図書館建設の実施が決まり、一月二十三日には、その地鎮祭が行なわれたことを報告申し上げます。これからも何卒、皆様方の御協力をよろしく切にお願い申し上げます。

図書寄贈者御芳名

- 1 岩間日勇法主親下 「仏教難字大字典」
 - 2 阿部妙真師 「宮沢賢治全集」全十七巻
 - 3 井田兩國堂 「正法眼蔵提唱録」三十一冊
 - 4 尾谷卓一師 「日蓮宗現代に生きる日蓮聖人の信仰」
 - 5 金沢文庫 「金沢文庫資料全書」第八巻
 - 6 中条曉秀師 「愚直道人懷古録」
 - 7 身延山久遠寺 「日蓮宗総本山身延山久遠寺大本堂建立記念」等。
 - 8 宮崎英修師 「いわくいんねん故事来歴」
 - 9 山口晃一氏 「富士日興上人身延離山の研究」
 - 10 吉田龍慶師 「目でみる仏像『如来』の贈呈を受けております。
- 献本運動に対してして諸氏より御高配と御厚志を賜われましたこと衷心より御礼を申し上げます。
- ◎岩間法主親下より図書館建設費として金貳百万円の篤志を賜りましたこと特記して謝意を表します。

(Ⅲ)「同窓会」本部だより

身延山学園にとって永年の懸案であり、また同窓各聖の宿願でもあった図書館の建設が、昭和六十二年一月二十三日、岩間法主親下御導師の下に建築地鎮祭が奉行され、明春三月の完成を目指して着工いたしました。願くは仏祖三宝の御加護を仰ぎ、工事魔障なく完遂すること祈念いたす所であります。

同窓各聖の熱望と学園の発展に寄せる期待とが、ようやく形となって現われることを衷心より喜びたいと思います。(図書館建設地鎮祭詳細に関しては別項「身延山学園図書館建設地鎮祭奉行」を参照してください)。

昭和六十一年度の本部の活動を簡単に報告いたします。

(1)同窓会々員名簿の発行(61年10月30日)

同窓生の名簿は、同窓生の動向を知る資料となるだけに、その発刊が十年來望まれてきましたが、発刊準備が遅々として進まず、役員皆様から督促をうけてきました。こうした現況に鑑み本部理事宮田如龍氏が積極的に煩瑣な事務的仕事を万端処理して下され、此処に十余年來の懸案に対して一応こたえることができました。(本部事務局の怠慢のために、名簿中の姓名、卒業年度、住所、等の脱漏、改姓名、などに関して誤記と不明の点もあり、お叱りもあらうかと思いますが、訂正などお気付の点を本部宛にお知らせください。

(2)同窓会本部役員会々議(61年10月30日)

会議当日が偶々和身会の開催日と重なったので、和身会員であり支部長でもある各聖の参集を得て協議が、約二時間行われた。その協議の結果、(1)同窓会報を発行するとき、年度会費の納入(本部費千円、支部費千円)を徹底する勧告の記事を掲載すること。(2)毎年度卒業生の氏名住所(学事要覧)を支部長宛に送付して欲しい。(3)副会長林是幹上人御遷化に伴い、後任に中村正彦師(北九州市真浄寺住職)を選出し就任承諾を得た。(4)図書館建設資金の勧募を広く全国檀信徒にまで呼びかけては、との意見が出たが、身延山久遠寺との関わりも有るので、本山の意向に随うこととする。

(3)同窓会報 №4号発行(61年7月10日)

会報には、岩間日勇法主親下、望月一靖総務・理事長、同窓会長松井大周貫首、学頭宮崎英修先生、青森県支部長佐藤秀旭師からの熱誠あふれる寄稿を掲載、その他に会計報告、図書寄贈者、多額寄付感謝状贈者など報告した。

(4)図書館建設の勧募に寄せられた同窓各聖の浄財・金四千九百円。(62年2月20日現在)。(以上)

(Ⅳ) 研究活動報告

(1)日本仏教学会

昭和六十一年度学術大会は、十月四日(土)・五日(日)の両日、同朋大学(名古屋市中村区)において開催された。本年度の共同研究課題は「仏教と神祇」で、本学から高橋堯昭先生

が発表を行なった。

ハリティとパンチカによる仏教の包容性とその基盤

高橋堯昭

(2)日蓮宗教学研究発表大会

第三十九回日蓮宗教学研究発表大会は、九月二十九日(月)・三十日(火)の両日、立正大学において開催された。本学からの発表者は左の四氏であった。

智願の二十五三昧

若杉見龍

日蓮聖人の三世観

奥野本洋

金網集の一考察

中條曉秀

身延山と天台山

上田本昌

(3)仏教文化講座について

本年度の「仏教文化講座」(公開)は、十二月五日(金・午前十時～十二時)開催された。講師は立正大学仏教学部の糸久宝賢先生、テーマは「室町時代における京都日蓮教団の形成と発展」であった。

なお昨年度は、昭和六十年三月七日(金)宮川了篤(立正大学仏教学部)先生が、「遠寿・智泉院両流の消長」と題しての講演であった。

(4)学内研究会

本年度の学内研究会は、左の三氏であった。

◇十月二十一日(火) 三時

「草山要路の検討」

◇十二月五日(金) 三時

「言語と文化について」

◇二月二日(月) 三時

「文芸に現れた守護神信仰」

——鬼子母神を中心として——

秋山智孝

大森孝

上田本昌

以上

身延山短期大学仏教文化研究所編集

身延山史年表

頒布価格 五、〇〇〇円

発行所 身延山久遠寺

室住一妙著(元身延山短期大学々頭)

純粹宗学を求めて

定価 一二、〇〇〇円(ただし、
——室住一妙遺稿集——
棲神会員は特別割引の九、五〇〇円です)

発行所 山喜房仏書林

里見泰穂著(前身延山短期大学々頭)

里見泰穂先生著作論文集

発行所 身延山短期大学

宮崎英修編(身延山短期大学々頭)

鬼子母神信仰

(民衆宗教史叢書 第九卷)
定価 四、八〇〇円

発行所 雄山閣

言語小論 ⑩

大 森 孝

◎言語と文化について

(On the Relation between Languages and Cultures)

言語と文化については、其の文化形式について、以前に少し述べましたが、今回は言語と文化の関係について、外国の学者の説を参照しながら、述べてみる次第です。

~~~~~  
初めに文化について、エドワードティ、ホール<sup>(1)</sup> (Edward T. Hall) の説を参照しながら述べてみたいと思う。先ず、文化の概念について、ホールは次のように述べている。

Though the concepts of culture are abstract, they turn out, in fact, to be highly relevant to the deepest personal concerns.

They touch upon such intimate matters that they are often brushed aside at the very point where people begin to comprehend their implications.

即ち、「文化の概念は、抽象的であるけれども、其れ等は実際に、個人の最も切実な問題と深くかかわりあっている。其れ等の概念は人々が、概念の意味するところを理解し始めるその点で、しばしば無視されるような個人的な事柄に関連している。」

以上のように述べているが、尚、文化が我々に与える複雑なデーターを扱う手段として、コミュニケーションを考えると、次のように述べている。

I have treated culture as communication. This approach has broad

implications for future study, but it offers no quick road to complete understanding. Yet this insistence on culture as communication has practical aspects.

即ち、「私は文化を、コミュニケーションとしてあつかっている。此の方法は、将来の研究に対し広い意味を持っている。しかし、其れは完全な理解に対し早い道を提供はしない。けれども、コミュニケーションとしての文化についての此の主張は、実際のな面を持っている。」

以上の様に述べているが、つまり、彼は文化を、コミュニケーションの立場で取ら得ているのである。

尚、ライオネル、ツリリング (Lionel Trilling) <sup>(2)</sup> が、かつて、文化を刑務所になとえたが、これに対し、ホールは次のように述べている。

It is in fact a prison unless one knows that there is a key to unlock it. While it is true that culture binds human beings in many unknown ways, the restraint it exercises is the groove of habit and nothing more.

即ち、「其れ（文化）は、人が其れを外すキーがあると云う事を知っているのでなければ、実際、刑務所である。文化は人々を、多くの知られていない方法で縛る事も事実である故、文化が活動するのを抑制するものは習慣と云う定道であり、それ以外の何物でもない。」以上のように述べて如何に文化が習慣により、コントロールされるかを示している。

次に、文化の働きについて考えてみたい。ホールは次のように述べている。

Probably the most difficult point to make clearly is that not only is culture imposed upon man but it is man in a greatly expanded sense. Culture is the link between human beings and the means they have of interesting with others. The meaningful richness of human life is the result of the millions of possible combinations involved in

a complex culture.

即ち「多分、はっきりさせるべき最も難かしい点は、文化は人に押しつけられるばかりでなく、非常に拡大された意味で人に押しつけられる事がある。文化は人々と、そして人々が、他人と影響しあう事について持つ手段との間の、つなぎをするものである。人間生活の意味のある豊かさは、複雑な文化の中に含まれた何百万と云う可能な結合の結果である。」以上のように述べて、文化が如何に人々が豊かな生活をする上で大切であるかを述べている。

尚、文化の違いがもたらすものとして、ホールは、個体間距離論の中で、次のような具体例を上げている。

Speech, we must remember, never take place without other behavior. The speakers stand in a physical relationship to each other, and in no two societies is this exactly the same. We become uncomfortable when another man comes closer to us, but Latin Americans can not relax if they are more than a foot apart. And Arabs like to be close enough to smell each other's breaths. We may feel there's something wrong but not notice it specifically unless we are trained to observe it. Perhaps the reason that the southern poor whites are the most difficult group to cope with in northern cities is that they don't like to think of themselves as a group or get into organized crowds but prefer to go their ways as individuals.

即ち、「我々は、スピーチは他の人の反応なしではなされない事を、思い出さねばならない。話し手達は、互いに物理的關係に立っている。そして、これは、正確には同じ二つの場所に居るのではない。我々は、他の人が、我々により近づけば不愉快になる。しかし、ラテンアメリカ人は、もし彼等が1フート以上離れているならば、リラックス出来ない。そして、アラブ人は、互いの息をかく程近くなる事を好む。我々は、何か不適当なものが有るのを、感ずるか

も知れない。しかし、我々がそれを観察するように訓練されるのでなければ、其れに特別に気がつかないかも知れない。多分、南方の貧しい白人達が、北方の都市の人々と協調してゆくのに、最も難かしいグループであると云う理由は、彼等が一つのグループとして彼等自身を考えたり、又、組織されたグループに入って行く事を好まなくて、個人個人として、彼等の道を行く事を選ぶからである。」以上、文化について少し述べた次第です。

次に、文化と言語の関係をより明確にするものとして、ヴォキャブラリー (vocabulary) について述べてみたいと思う。ヴォキャブラリーとは、言語の中のワーズ (word) の集合体を云う。工業社会に於ては、ヴォキャブラリーは、技術的複雑性や、専門的な意味を含む多くのワーズを含んで居る。この事について、セレネ、ナンダ (Serene Nanda)<sup>(3)</sup> は、次のように述べている。

In a technologically simpler society, the vocabulary will be different. The vocabulary of all cultures is elaborated in the direction of what is most important in that culture.

即ち、「技術的に単純な社会に於ては、ヴォキャブラリーは多様になるであろう。凡ての文化のヴォキャブラリー（語い）は、その文化の中の最も重要であるものの方向に仕上げられる。」

以上のように述べているが、その具体例として、ナンダは次のようにフィリピンのサバナム族の例を上げている。

The Subanum of the philippines, a relatively simple agricultural society, have 132 separate words for the diagnosis of disease.

This same society possesses over a thousand words for the plants in that environment.

即ち、「比較的単一な農業社会であるフィリピンのサバナム族は、病気の診断に対して、132の夫々の語を持っている。此の同じ社会は、その環境の中の植物に対して、千語以上を持っている。」

尚、筆者が以前に「棲神誌上で述べた事のあるエスキモーは、“地面に降る雪” “降りつつある雪” “軽い雪” 等、夫々雪に対してその状態に応じた語を使用している。

次に、人類学者がヴォキャブラリー（語い）を用いる理由について、ナンダは次のように述べている。

Because vocabulary reflects the way people with a certain culture perceive their environment, anthropologists use vocabulary as a cue to understanding experience and reality in different cultures.

Through vocabulary, anthropologists attempt to get a native's view of the world not influenced by the anthropologist's own classification system.

即ち、「ヴォキャブラリーは、或る文化を持つ人々が、彼等の環境を認識する方法を表わす為に、人類学者は、ヴォキャブラリーを、様々の文化に於ける経験と事実を理解する事の手引きとして用いる。ヴォキャブラリーを通して人類学者達は、人類学者自身の分類組織によって影響されない土着民達の、世の中についての考えを得ようと試みる。」

以上の具体例として、彼は次の血族関係の間の用語を上げている。

The single term brother-in-law in English reflects the similarity of a woman's behavior toward all the men in those different kinship statuses. The variety of words in Hindi reflects the fact that each of these categories of people are treated differently.

即ち、「英語に於けるブラザー、イン、ロー（義理の兄弟）と云う一つの言葉は、それ等の違った血族関係の身分に於ける凡ての男性に対して、一人の婦人の行動の類似性を表現している。ヒンディに於ける語の多様性は、此等の種類の人々の夫々が、違って取りあつかわれると云う事実を表現している。」以上のように述べているが、要約すれば、英語のブラザー、イン、ローの中に

は、女性の意味も関与していると云う事であり、ヒンディの中では、義兄弟の意味の言葉は更に細かく分類されていると云うのである。では、人類学者が発見しようとしている基準は、如何なるものであろうか、この事について、ナンダは次のように述べている。

Anthropologists also attempt to discover the criteria for applying a particular label to an aspect of the physical or social environment in order to understand how a culturally specific area of meaning is divided into parts and how these parts are related to each other.

即ち、「人類学者は、又、如何に文化的に特別の意味をもつ地域が、各地方に分れているが、そして、如何に此等の地方が互に関係しているかを理解する為に、物質的又は社会的環境の面に対して、特別のラベル（表示物）を用いる為の基準を発見しようと努めている。」

以上のように述べており、言語がヴォキャブラリーを通して、文化や、又文化が、物質的、社会的環境を分類してゆく方法を表示している事を、我々は理解する事が出来るのであるが、更にランゲージは個人に対しても、その方途に対し、強い影響を与えると考えられる。この事について、ナンダは次のように述べている。

Language does more than just reflect cultures; it is the way in which the individual is introduced to the order of the physical and social environment. Language, therefore, would seem to have a major impact on the way an individual perceives and conceptualizes the world.

即ち、「言語は、正に文化に反映する以上の事をなす。それは、個人が物質的、社会的環境の秩序に導かれる方法である。言語は其れ故、個人が世の中を認識し、考慮する方法に、大きい影響を持っているようにみえる。」

次に、人類学者は言語が、事実の認識に与える方法に興味を示すのである

が、アメリカの代表的人類学者、言語学者であるサピア（Sapir）<sup>(4)</sup>と、その弟子ベンジャミン、ウォーフ（Benjamin Whorf）<sup>(5)</sup>の説について、（以前に“棲神54号”誌上の註に於て一寸説明）今回、少し述べてみたいと思う。

「ウォーフ、サピアの仮説」（The Whorf-Sapir hypothesis）と云う有名な論文があるが、この説明として、言語学者クリスタル（Crystal）<sup>(6)</sup>は、次のように述べている。

A theory of the relationship between language and thought expounded in its most explicit form by the American anthropological linguists Sapir and whorf. Also known as the theory of linguistic relativity, the hypothesis states that we dissect nature along lines laid down by our native languages...by the linguistic systems in our minds!

即ち、「言語と思考の間の関係の理論は、アメリカの人類学者サピア、ウォーフによって、最も明白な形で拡がった。言語相対理論として知られている如く、仮説は、次のように述べている。即ち、我々は、我々の生来の言語、即ち、我々の心の中の言語的組織によって作られる線にそって、ものの性質を解明する。」

以上のように説明しているが、要約すれば、言語構造のちがいは、それを使用する人の宇宙観、経験様式のちがいの現れである。と云えるのであろう。

尚、この仮説は、次のような問題を投げかけている。

Are concepts of time, space, and matter given in substantially the same form by experience to all people or are they in part conditioned by the structure of particular language?

Are there correspondence between linguistic patterns and cultural and behavioral norms?

即ち、「時間や空間、そして経験によって、大体に同じ形で与えられる事柄についての概念は、凡ての人に対して有るだろうか。又は、その概念は一部特

別の言語の構造によって、条件づけられるのであろうか。

言語の型と、文化的、行動的基準の間には類似点があるだろうか。」

上の問いに対し、人類学者は、大体肯定の返事を与えているが、多くの困難のある事も指摘している。

尚、此の仮説を、ハリー、ホイジャー (Harry Hoijer)<sup>(7)</sup> は、アリゾナのアメリカインディアン<sup>(7)</sup>のナバジョ語に適用し、次のように述べている。

Many aspects of Navajo grammar emphasize movement and specify the nature, direction, and status of such movement in considerable detail. The Navajo language conceives of the universe being in motion; position is destined as a withdrawal from motion.

即ち、「ナバジョ語法の多くの特色は、動きを強調する。そして、かなり詳細にこのような動きの性質や、方向や、状態を明白にする。ナバジョー語は、宇宙の存在を動きの中に認める。即ち、位置は動きからの消滅として定義される。」

以上のように、ウォーフ、サピア仮説は、ナヴァジョ語には適応されるが、他の語の場合、必ずしもそうでなく、決定的な説とは云えない。其の例として、ナンダはロマンス語<sup>(8)</sup>の場合を上げて、次のように述べている。

The necessity to distinguish gender (male, female) in the Romance Language does not correspond to the relative importance of gender in these cultures when compared, for example, to its importance in Chinese and Polynesian cultures, neither of which has gender classes in its language.

即ち、「ロマンス語の中で、性（男性、女性）を区別する必要性は、例えば、其の言語の中に性の区別を有しない中国文化、ポリネシア文化の中の性の重要さを比較した時、ロマンス文化の中の性の相当な重要さに、一致しない。」以上のように述べて、ロマンス語に於ける性の区別が、実際の文化の中の性の



重要さに適応していない事を述べている。

以上のように述べて、ナンダはこの仮説が、全面的には受け入れられない事を、具体的に示している。

次に、人類言語学と社会言語学について、少し考えてみたいと思う。

先ず、人類言語学について、ナンダは次のように述べている。

Anthropological linguistics has mainly been interested in languages as systems of knowledge independent of the ways in which people actually speak.

即ち、「人類言語学は、主に人々が、実際に話す方法から独立した知識の組織としての言語に、主に興味を持っている。」

社会言語学については、次のように述べている。

The relatively new field of sociolinguistics focuses on speech performance; the actual encounters that involve verbal communication between human beings.

即ち、「社会言語学の比較的新しい領域は、言語活動即ち、人間の間の言葉のコミュニケーションを包む実際の出合いに集まる。」尚、彼は人類言語学者と社会言語学者との違いを次のように述べている。

Where the anthropological linguist usually works with one informant and attempts to elicit the ideal pattern of a language, the sociolinguist observes verbal behavior among different individuals and groups in society.

即ち、「人類言語学者が、普通一人の話し手と会話をし、言語の理想的の型を聞き出そうとするところに、社会言語学者は、社会の様々な人々や、グループの間の言語活動を観察する。」

以上のように述べているが、更に、社会言語学者について、ナンダは次のように説明している。

The sociolinguist attempts to identify, describe, and understand the cultural patterning of different speech events within a speech community.

即ち、「社会言語学者は、一つの言語社会の中の様々な言語活動の文化的型を明らかにし、述べ、そして理解しようと試みる。」

次に、社会言語学者が興味を感じる事柄について考えてみると、先ずナンダは、次のように述べている。

Sociolinguists are interested in the ways speech varies depending on an individual's position in a social structure or social relationship.

即ち、「社会言語学者は、言葉が社会構造や、社会関係の中の個人の地位によって変化する方法に興味がある。」

以上のように述べているが、尚、言語学者クリスタル (crystal) は、社会言語学及び人類言語学について、次のように述べている。

Sociolinguistics is a branch of linguistics which studies all aspects of the relationship between language and society.

Sociolinguists' study such matters as the linguistic identity of social groups, social attitudes to language, standard and non standard forms of language, the patterns and needs of national language use, social varieties and levels of language, the social basis of multilingualism, and so on.

即ち、「社会言語学は、言語と社会の間の関係の凡ての面を研究する言語学の一部門である。社会言語学者は、社会的グループの言語的に同一であるような事柄、言語に対する社会的態度、言語の標準的、非標準的形、国語使用の型や、必要なもの、言語の社会的多様性や基準、多言語使用主義の社会的基盤等について学ぶ。」

以上のように述べているが、人類言語学については、クリスタルは次のよう

に述べている。

Anthropological linguistics is a branch of linguistics which studies language variation and use in relation to the cultural patterns and beliefs of man, as investigated using the theories and methods of anthropology. For example, it studies the way in which linguistic features may identify a number of community with a social, religious, occupational or kinship group.

即ち、「人類言語学は、人類学の理論と方法を用いて調査されながら、文化型や人の信念に関係しての語形変化やその使用について研究する言語学の一部門である。例えば、其れは、言語的特徴が、社会的宗教的職業的、又は、近親的グループを持つコミュニティの一員を、見分けるかも知れない方法を研究する。」

次に、コミュニケーションとして用いられるものに、非言語的なものがある。主なものに、ジェスチャー顔色、眼の色、視線等がある。こうしたものにより、相互の意思を伝える事が出来る。

尚、ナンダは具体的にサングラスを取り上げて、次のように述べている。

In our culture, as in many cultures, the eyes are consider an important clue to what a person is feeling and thinking. This explains why some individuals wear dark glasses in situations where the glasses are not required as protection from the sun. By hiding the eyes an individual attempts to control the flow of communication, and through this, the entire encounter.

即ち、「我々の文化の中で、多くの文化の中に於けるように、眼は人が何を感じ、何を考えているかについての重要な手引きと考えられる。この事は、或る人々が太陽からの保護として、眼鏡を必要とされない処で、サングラスをかける理由を説明している。眼をかくす事によって、人はコミュニケーションの

流れをコントロールし、そして、これを通して、全体の出会いをコントロールしようと試みる。」

以上のようにサングラスについて述べているが、更に次のように説明している。

Non verbal communication is more ambiguous than verbal communication, it leaves the speaker with more options.

即ち、「非言語コミュニケーションは、言語コミュニケーションより以上に不明瞭である為に、其れは話し手により多くの自由選択を残す。」

次に歴史言語学者について少し考えてみると、彼等はどんなデーターを用いるかについて、ナンダは次のように述べている。

Historical linguists use the data on internal linguistic change to discover the relationships between different languages.

即ち、「歴史言語学者は、違った言語の間の関係を発見する為に、内部的言語変化についてのデーターを用いる。」以上のように述べており、そして、次のような研究課題があると述べている。

If two languages appear related, what is the nature of the relationship? Are the similarities due to historical contact between cultures and resultant borrowing? Do similar languages have a historical or a genetic relationship?

即ち、「もし二つの言語が、関係しているように見えるならば、その関係の性質は何であるか。類似である事は、文化と、借りる事から生じる結果の間の歴史的接触によるのであるか。類似の言語は、歴史的又は発生的に関係を持っているのであるか。」

次に、比較言語学者について、少し考えてみたい。この事について、ナンダは次のように述べている。

Comparative linguists attempt to work out the relationships between

generically related languages. By comparing the basic vocabularies of the descendant languages, comparative linguists attempt to reconstruct certain features of the ancestral or protolanguage.

即ち、「比較言語学者は、発生的に関係している言語の間の関係を解く事を試みる。引き継がれている言語の基礎的語いを比較する事によって、比較言語学者は、祖語の或る特徴を再建する事を試みる。」

以上のように述べているが、更に文化との関連について、次のように述べている。

Comparative linguistics has been successful in documenting the relationships between many languages and grouping them into language families. It is an important way of tracing cultural and historical processes. Through reconstruction of a protolanguage, comparative linguistics can also tell us something about the culture of the people who spoke that language.

即ち、「比較言語学は多くの言語と、其れ等を語の類似群に分類する事の間  
の関係を証明する事に成功している。其れは、文化的、歴史的過程を調べる重  
要な方法である。祖語の再建を通して、比較言語学は又、其の語を話した人々  
の文化についての何かを、我々に告げる事が出来る。」

以上のように、ナンダは述べている。

次に、マデロン E. ヘザリングトン (Madelon E. Heatherington) の説を、  
(9)  
参照しながら考えてみたいと思う。

まず、文化の基調をなす言語の重要な作用であるメッセージについて、考  
えてみたい。

この事について、ヘザリングトンは次のように述べている。

All of us are sending messages about ourselves to other people all  
the time. Some of the messages are sent conscious, some are not.

Some of the messages are linguistic; some are not. The way we speak is one such message.

即ち、「我々の凡ては、我々自身について、絶えず他人に対してメッセージを送っている。メッセージの或るものは、意識的に送られる。或るものは、そうでない。メッセージの或るものは、言語学的であり、或るものは、そうでない。我々の話す方法は、一つのこのようなメッセージである。」

以上のように述べているが、では、メッセージと文化的環境との関係を考えてみたいと思う。ヘザリングトンは、次のように述べている。

The cultural environment as a whole constantly sends us message through the media, the buildings, the schools, the highways and national parks and Gross National Product Index-indeed, through all our contact with the world "out there" beyond our own heads. As members of that wider environment, we pick up some of the messages and overlook, ignore, or reject the rest.

即ち、「文化的環境は、全体として、絶えず我々に、メディア、ビルディング、学校、ハイウェイ、ナショナルパーク、G. N. P 指数、実際、我々の頭上の外部の世界との凡ての接触を通して、メッセージを送る。あのより広い環境のメンバーとして、我々は、そのメッセージの或るものを、取り上げ、そして、見落とし、無視し、又は、残りのものを退ける。」以上のように述べている。

次に、消滅した文化の再建は、言語の研究により、他に残っているものがないとしても、可能であると考えられるのであるが、この事について、ヘザリングトンは、印欧語の例を上げて、次のように述べている。

The earliest ancestors of most European languages-people who spoke the long dead Indo-European language-probably lived in north-central and northeastern Europe and southwestern Russia, were stockmen rather than farmers, and set up families under the patriarchal system.

How do we know this ? Because what we know of their language contains no words for southern trees, but contains northern terms; it has no words for grains or vegetables, but does have several words for domestic-animal food sources; and it contains a word for daughter-in-law but none for son-in-law, suggesting that a bride moved in with her husband's parents, not with her own.

即ち、「大抵のヨーロッパ語の最も早い祖先は、多分、北部中央や北東のヨーロッパや、南西ロシアに住んでいたが、農夫達よりむしろ、牧畜業の人々であった。そして、家長制度の下で、家庭をつくり上げた。如何にしてこの事が分るかと言うと、彼等の言語について我々の知るところでは、南方の木々に対する語を持っていない。しかし、北方の語を含んでいる。其れは、穀物や野菜に対する語は無い。しかし、家畜の食糧の源になる物の数個の言語は、持っている。そして、其れは、義理の娘の為の語は持っているが、義理の息子の語は持っていない。そして、それは、花嫁が彼女自身の両親でなく、彼女の夫の両親と共に移動した事を示している。」

尚、人の言語活動を調べる事により、当時の人の生活状態を知る事が出来ると考えられるが、この事について、ヘザリングトンは次のように述べている。

Listen to the different people you know and correlate their speech behaviors with other things they do ; how they dress, stand, walk, take notes, comb their hair. Coherence of pattern is characteristic of speech behavior, too-the words each of us uses and the ways in which we use them. The relationships are fluid among the three key components of a speech community : the individual speaker's idiolect, the dialect groups he or she participates in, and the stocks of words and structures common to the language as a whole.

即ち、「あなた方が知っている様々な人々の言葉を聴きなさい。そして彼等

の言語活動を、彼等がなす他の事柄、即ち、彼等が如何に服を着るか、立つか、歩くか、ノートを取るか、髪をくしけづるか、等の事に関連づけなさい。型の一貫している事も又、言語態度、即ち、我々の各自が用いる語や、我々が、其れ等を用いる方法等の特徴である。言語社会の三つの要素、即ち、個人的な話し言葉、男女が加わっている方言グループ、語の蓄えや、全体として、言語に共通な構造等の間に於ける関係は、流動的である。」

以上のように述べているが、次に、前に述べたサピア、ウォーフ（Sapir-Whorf）の仮説に対し、ヘザリングトンは次のような見解を示している。

Whorf indicates all cultures are linguistically-therefore perceptually limited, because no one culture or language encompasses all the possible attitudes in the universe. If Whorf is right, if we are in fact perceptually limited by what our linguistic stock has prepared us to perceive, then the reverse may also be true: the greater the stock, the greater the possibility of perception; the more words and structures available for reference, the better our chance of understanding and the less likely we are to be trapped in a limited or jangled construction of reality. vocabulary may extend the capacity to understand.

即ち、「ウォーフは凡ての文化は、言語的である事を示す。それ故、かなり限定的になる。なぜならば、どんな文化も言語も、全世界に於ける凡ての可能な様相を包みはしない。ウォーフの説が正しいならば、もし我々が、実際に、言語的蓄えが、我々に認識するために準備したものによって、かなり限られるならば、その時その逆も又、真実であるかも知れない。即ち、そのストックが大きければ大きい程、認知の可能性も一層大きくなる。即ち、参照に役立つ語や構造が、多ければ多い程、理解についての我々の機会も良くなる。そして、事実についての限られた、さわがしい組立ての中で、だまされる事が一層少く



なるらしい。語いは、理解するための能力を拡げるかもしれない。」

ヘザリングトンは仮設に対し、以上のような見解を示している。

次に、マーガレット・メッド（Margaret Mead<sup>(10)</sup>）の説を参照しながら、考えてみたいと思う。

言語と文化の関係を研究する場合、最近、電子工学者等により発展されて来た冗余の概念と云う考え方が重要なものになって来ている。この概念について、メッドは次のように述べている。

This concept has to do with the patterning of the different aspects of speech and with what happens when the patterning is broken or distorted by some kind of interference or "noise".

即ち、「此の概念は、スピーチの種々の面の類型化や、其の類型化が或る種類の干渉、即ち、ノイズ（雑音）によって、破かいされ、又は、ゆがめられる時生じるものを、取りあつかわねばならない。」

以上のように述べているが、ではこの概念は、言語学者に如何なる働きをさせるかについて、メッドは次のように述べている。

Using the concept of redundancy, linguists began to think afresh about the usefulness of all the elements, the different kinds of patterning that give complexity and richness to natural languages. This in turn gave them the essential clue to the unworkability of artificial languages, except for very special purposes.

即ち、「冗余の概念を用いて、言語学者は、現在用いられている言語に対して、複雑性と豊富さを与える凡ての要素の有用性や、類型化の色々な種類について、更めて考え始めた。これは、代って、彼等に非常に特別の目的を除いて、人工言語の使用されない点に対しての本質的の手がかりを与えた。」

以上のように述べて、人工言語（エスペラント語等）は、生来の言語が様々な使用者に対する良い手引きとなっている冗余の概念に欠けていると説明して

いる。そして、冗余の概念は、次のような事実に関連していると、メッドは述べている。

Redundancy refers to the fact that the same or related or confirming information is given by different means-at different levels, through different sets of patterns and by different elements within the same set-all interlocking in speech.

即ち、「冗余は、同じような関係している又は確認される情報が、違った手段によって、与えられると云う事実、即ち、違った基準で、型の違った組を通して、凡てスピーチに組み合わせながら、同じ組の中で、違った要素によって与えられる事実に関連している。」

以上のように冗余の概念を説明しているが、更に、冗余の概念を作るものとして、メッドは次のように述べている。

A language that works has been shaped by men and women, old people and little children, intelligent people and dunces. People with good memories, and people with poor memories, and people with all the diversity of interests present in their culture over generations. This very multiplicity of speakers creates the redundancy that makes a language flexible and intelligible to all the different kinds of people who are its speakers at any time.

即ち、「作用する言語は、男、女、老人や子供達、聡明な人々や愚かな人々、良い記憶を持つ人々、貧しい記憶を持つ人々、そして、時代を越えて、彼等の文化の中に表われるあらゆる種類の興味あるものに関心を持つ人々等によって形成される。この話し手の多様性が、言語を、その何時でも話し手である凡ての違った種類の人々に対して、融通性のある、わかり易いものにする冗余（余分）の言葉を作り出す。」

以上のように冗余の概念について述べているが、更に、メッドは生来の言語

と、人工言語（発明言語）との差を次のように述べている。

A natural languages allows for the whole range of human intelligence and responsiveness, and it is far richer and more expressive than any individual's capacities for using it are. This is why the invented languages failed—each in its form presented only a very limited set to possibilities worked out by a few people in only one period.

即ち、「生来の言語は、人の知性と感応の全領域を考慮に入れる。そして其れは、其れを用いる為のどんな個人の能力より以上に、はるかに豊かで、そして表現的である。これが発明された言語が失敗した理由である。それぞれの人工語は、其の形の中で、ただ一つの期間に、僅かな人々によって作られた、非常に限られた可能性だけを示した。」

以上のように、人工語が失敗した理由を述べている。尚、彼は、世界共通語即ち、第二言語としては、ナチュラル、ランゲージ（生来の言語）を選ぶべきであると、次のように述べている。

It we chose as a secondary language the natural language of a small, politically unimportant, non-European literate people, we could accomplish our purposes.

即ち、「もし、我々が第二言語として、小さい、政治的に重要でない、ヨーロッパ人でない、教養ある人々の生来の言語を選んだならば、我々は、我々の目的を達成する事が出来たであろう。」

以上のように述べており、更に、適当な第二言語を、今定めるべきであると云っている。

---

以上、言語と文化の関係について、言語学者等の説を参照しながら、その一端を述べた次第です。

Notes :

- (1) Edward T. Hall (1914～) : アメリカ文化人類学者、ノースウエスタン大学教授、動物学、言語学、心理学等を文化人類学に大胆に取り入れる事により、人類学を興味あるものになっている。
- (2) Lionel Trilling (1905～) : アメリカの学者、批評家、コロンビア大学教授。
- (3) Serene Nanda : ニューヨーク市立大学教授。
- (4) Sapir Edward (1884～1939) : アメリカの人類学者、言語学者。
- (5) Benjamin Whorf (1897～1941) : アメリカの言語学者、人類学者。
- (6) David Crystal (1941～) : 北アイルランドに生れる。ロンドン大学で学位を得る。現在リーディング大学の言語学準教授。
- (7) Harry Hoijer (1920～) : アメリカ文化人類学者。
- (8) Romance languages : インド、ヨーロッパ語族、イタリック語派のラテン語から中世以降分派した諸言語で、フランス語、スペイン語、イタリア語、ポルトガル語等からなる。
- (9) Madelon E. Heatherington : カリフォルニア大学ロサンゼルス校英語科教授。
- (10) Margaret Mead (1901～) : アメリカの人類学者、社会学者。

Bibliographies :

Edward T. Hall : The Silent Language by Edward T. Hall, New York.

〃 : The Language of Time and Space

Edited with notes by Y. Nagai, Tokyo.

Madelon E. Heatherington : How Language Works, 1980, America.

〃 : How Language Works

edited with notes by H. Kodama.

H. Abe, Tokyo.

Margaret Mead : One World-But Which Language? 1966, New York.

〃 : One World-But Which Language?

edited with notes by H. Togawa.

T. Ishiguro, Tokyo.

## ◇ 編集後記 ◇

棲神五十九号をお届けします。

学園彙報にて申し上げました通り、本学園にとりまして永年の懸案でありました図書館建設が、いよいよ着工の運びと成り、新春一月二十三日大導師に法主猊下をお迎えして、地鎮祭が慶びの裡にも厳肅に奉行されました。無魔円成を祈念申し上げます。

もとより学園の施設等の整備には、教育・研究の体制や内容の充実が伴わねばなりません。その為の原動力が、絶え間ない教学研究や実践部門の研鑽にあるといえましょう。そして、かかる研究成果の一端を収めましたものが本誌であります。何卒今後共ご鞭撻を願う次第であります。ここに公私ご多端の折にもかかわらず、ご寄稿下さった先生方に厚く御礼を申し上げます。

次に慶事からご報告申し上げます。

本学々頭宮崎英修先生には、昨秋栄えある「勲四等旭

日小綬章」を受けられました。会員諸賢と共にお慶び申し上げ、併せて先生の益々のご健勝とご活躍を祈り上げる次第であります。なおその叙勲祝賀会が、旧臘十日東京品川のホテル・パンフィック「藤波の間」にて行なわれました。和やかな一夕でありました。

さて、本学園に長き間教鞭をお執りいただき昭和五十七年三月ご退職の疋田英肇先生には、去る十一月二十八日世寿七十四才を以て遷化されました。酒々落々とした会話の妙が偲ばれるところでありまして、謹しんで増円妙道をお祈り申し上げます。

当学園も一昨年から停年制が施行され、堀一勇・筒井妙清の両先生がめでたく停年をお迎えになりました。ご法勞を深謝申し上げます。それより先、角田義尊先生にはご病氣の故を以て昨年六月ご退職になりました。心からご快癒を祈り上げるものであります。

編集後記とするよりも学園ニュースの観なきにしもあらずであります。ご寛恕の程お願い申し上げます。

(中條)

執筆者(目次順)

|      |               |
|------|---------------|
| 宮崎英修 | (身延山短期大学教授)   |
| 秋山智孝 | (身延山短期大学教授)   |
| 町田是正 | (身延山短期大学教授)   |
| 高橋堯昭 | (身延山短期大学教授)   |
| 上田本昌 | (身延山短期大学教授)   |
| 奥野本洋 | (身延山短期大学専任講師) |
| 中條暁秀 | (身延山短期大学助教)   |
| 大森孝  | (身延山短期大学教授)   |

「棲神」五十九号

昭和六十二年三月二十五日 印刷  
昭和六十二年三月三十日 発行

編集兼 発行 者 宮崎英修

印刷者 宮田如龍

甲府市中央二丁目十二-三十一

印刷所 大宣堂印刷  
電話(055) 三五-三六〇二

山梨県身延山東谷

(☎NO、四〇九一二五)

発行所 身延山短期大学学会

振替(甲府)五-一二七五番  
電話身延(0556)二-〇一〇七

# THE SEISHIN

The Journal of Nichiren and Buddhist Studies

No. 59

---

Edited by  
Minobusan College  
Minobu Yamanashi, Japan.